كتاب شرح العقايد النسفي
فهذه كتاب شريف لم يرمثله
في الاعتقاديات تاليف حافظ
الدين والملة محي السنة مسعود
بن عمر المشهور بسعد الدين
التفتازاني رحمه الله
ولوالديه ونفعنا
الله تعالى
بعلومه
امين

Süleymaniye U Kütüphanesi
Kısmı: Fatih
Yeni kayıt no:
Eski kayıt no: 3066

٣٠٦٦

T. C.
İSTANBUL
Fatih Kütüphanesi
SAYI

K. 3164

١٥٦
١١

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته
المتقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص
وسماته والصلوة على نبيه محمد المؤيد بساطع
حججه وواضح بيناته وعلى آله واصحابه هداة
طريق الحق وحماته وبعد فان مبنى علم
الشرايع والاحكام واساس قواعد الاسلام
هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام المنجي
عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام وان
المختصر المسمى بالعقايد للامام الهمام قدوة علماء

علماء الاسلام نجم الملة والدين عمر النسفي
اعلى الله درجته في دار السلام يشتمل من هذا
الفن على غرر الفرايد ودرر الفوايد في ضمن فصول
هي للدين قواعد واصول واثناء نصوص هي
لليقين جواهر وفصوص مع غاية من التنقيح و
التهذيب ونهاية من حسن التنظيم والترتيب
فحاولت ان اشرحه شرحا يفصل مجملاته ويبين
معضلاته وينشر مطوياته ويظهر مكنوناته مع
توجيه للكلام في تنقيح وتنبيه على المرام في توضيح
وتحقيق للمسائل غب تقرير وتدقيق للدلايل
اثر تحرير وتفسير للمقاصد بعد تمهيد وتكثير

للفوائد مع تجريد طاويا كشح المقال عن الاطالة والا
ملال ومتجافيا عن طرفي الاقتصاد الاطناب والاخلال
والله الهادي الى سبيل الرشاد والمسؤل لنيل العصمة
والسداد وهو حسبي ونعم الوكيل اعلم ان الاحكام ال
شرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية
ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية
والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام
لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند
اطلاق الاحكام الا اليها وبالثانية علم التوحيد
والصفات لما ان ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده
وقد كانت الاوايل من الصحابة والتابعين رضوان

الله عليهم اجمعين لصفاء عقائدهم ببركة صحبة
النبي عليه السلام وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقايع والاختلا
فات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين
العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا وتقرير مقاصدهما
فروعا واصولا الى ان حدثت الفتن بين المسلمين و
البغي على ايمة الدين وظهر اختلاف الآراء والميل
الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات
والرجوع الى العلماء في المهمات فاشتغلوا بالنظر و
الاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد
والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير
المسائل بادلتها وايراد الشبه باجوبتها و

وتعيين الاوضاع والاصطلاحات وتبيين المذاهب
والاختلافات وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية
عن ادلتها التفصيلية بالفقه ومعرفة احوال الادلة
اجمالا في افادتها الاحكام باصول الفقه ومعرفة
العقائد عن ادلتها بالكلام لان عنوان مباحثه
كان قولهم الكلام في كذا وكذا ولان مسئلة الكلام كان اشهر
مباحثه واكثرها نزاعا وجدالا حتى ان بعض المتغلبة
قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن
ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات
والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة ولانه اول ما يجب
من العلوم التي انما تعلم وتتعلم بالكلام فاطلق عليه

عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره
تميزا بينه وبين غيره من العلوم ولانه انما يتحقق
بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين وغيره قد
يتحقق بالتامل ومطالعة الكتب ولانه اكثر العلوم
خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره الى الكلام مع
المخالفين والرد عليهم ولانه لقوة ادلته صار كانه
هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال للاقوى
من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لابتنائه على الادلة
القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية اشد
العلوم تاثيرا في القلب وتغلغلا فيه فسمي بالكلام
المشتق من الكلم وهو الجرح وهذا هو كلام القدماء

ومعطلة خلافية بين الفرق الاسلامية خصوصا

المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد

به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله

عليهم اجمعين في باب العقايد وذلك ان رئيسهم واصل

بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري رح الله

يقرر ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر

ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعتزل

عنا فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب

العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع

وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة

عنه ثم انهم توغلوا في علم الكلام وتشبثوا باذيال

الفلاسفة في كثير من الاصول وشاع مذهبهم

فيما بين الناس الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري

لاستاذه ابي علي الجبائي ما تقول في ثلثة اخوة

مات احدهم مطيعا والآخر عاصيا والثالث

صغيرا فقال ان الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب

بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال الاشعري

فان قال الثالث يا رب لم امتني صغيرا

وما ابقيتني الى ان اكبر فاؤمن بك واطيعك فادخل

الجنة فقال يقول الرب اني كنت اعلم منك

انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان

الاصلح لك ان تموت صغيرا وقال الاشعري فان

قال القاضي يا رب لم لم تمتني صغيرا لئلا اعصى
فلا ادخل النار ماذا يقول الرب فبهت الجبائي
وترك الشيخ ابو الحسن الاشعري مذهبه واشتغل
هو ومن تبعه بابطال راي المعتزلة واثبات ما
ورد به السنة ومضى عليه الجماعة فسموا اهل
السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية
وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة
فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا
من الفلسفة لاجل ان يتحققوا مقاصدها فيتمكنوا
من ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم
الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات

ضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله
على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين وبالجملة هو
اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام الشرعية
ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية
وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية
وبراهينه الحجج القطعية المؤيد اكثرها بالادلة
السمعية وما نقل عن بعض السلف من الطعن
فيه والمنع عنه فانما هو للمتعصب في الدين
والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد الى افساد
عقايد المسلمين والخائض فيما لا يفتقر اليه من
غوامض المتفلسفين والا فكيف يتصور المنع

عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات ثم لما
كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على
وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله ثم منها الى
سائر السمعيات ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه
على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق
العلم بها ليتوسل بذلك الى معرفة ما هو المقصود
الاهم فقال اهل الحق وهو الحكم المطابق للواقع
يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب
باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل واما الصدق
فقد شاع في الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق
بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع

الواقع وفي الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم
مطابقته للواقع ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه
حقايق الاشياء ثابتة حقيقة الشيء وماهيته ما به
الشيء هو هو كالحيوان الناطق للانسان بخلاف
مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان
بدونه فانه من العوارض وقد يقال ان ما به الشيء
هو هو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية
ومع قطع النظر عن ذلك ماهية والشيء عندنا الموجود
والثبوت والتحقق والوجود والكون الفاظ
مترادفة معناها بديهي التصور فان قيل فالحكم
بثبوت حقايق الاشياء يكون لغوا بمنزلة قولنا

الامور الثابتة ثابتة قلنا المراد ان ما نعتقده
حقايق الاشياء ونسميه بالاسماء من الانسان
والفرس والسماء والارض امور موجودة في
نفس الامر كما يقال واجب الوجود موجود
وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج الى البيان وليس
مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله انا ابو النجم
وشعري شعري مما لا يفيد وتحقيق ذلك ان الشيء
قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بشيء مفيدا
بالنظر الى البعض تلك الاعتبارات دون البعض
كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم ما كان
الحكم عليه بالحيوانية مفيدا واذا اخذ من

حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا والعلم
بها اي بالحقايق من تصوراتها والتصديق بها
وباحوالها متحقق وقيل المراد العلم بثبوتها
للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق والجواب ان
المراد الجنس ردا على القائلين بانه لا ثبوت
لشيء من الحقايق ولا علم بثبوت حقيقة ولا
بعدم ثبوتها خلافا للسوفسطائية فان منهم
من ينكر حقايق الاشياء ويزعم انها اوهام
وخيالات باطلة وهم العنادية ومنهم من ينكر
ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى
ان اعتقدنا الشيء جوهرا فجوهر او عرضا

ان اعتقدنا

ومنها البديهيات وقد يقع فيها اختلافات وتعرض
شبهة يفتقر في حلها الى انظار دقيقة والنظريات
فرع الضروريات ففسادها فسادها ولهذا كثر
فيها اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس في البعض
لاسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء
اسباب الغلط والاختلاف في البديهي لعدم
الالف او لخفاء في التصور لا ينافي البداهة وكثرة
الاختلافات لفساد الانظار لا تنافي حقية
بعض النظريات والحق انه لا طريق الى المناظرة
معهم خصوصا اللاادرية لانهم لا يعترفون
بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم

فعرض او قديما فقديم او حادثا فحادث وهم
العندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ويزعم
انه شاك وشاك في انه شاك وهلم جرا وهم اللا
ادرية لنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة بثبوت
بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان والزاما
انه ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبتت وان تحقق
فالنفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم
فقد ثبت شيء من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق
ولا يخفى انه انما يتم على العنادية قالوا الضروريات منها
حسيات والحس قد يغلط كثيرا كالاحول يرى
الواحد اثنين والصفراوي يجد الحلو مرا ومنها

بالنار لبعض فوا او لجعفر فوا و سوفسطا اسم
للحكمة المموهة والعلم المزخرف لان سوفا معناه
العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف والغلط ومنه
اشتق السفسطة كما اشتق الفلسفة من فيلا
سوفا ان واسباب العلم وهو صفة يتجلى
بها المذكور لمن قامت هي به ان يتضح ويظهر
ما يذكر ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما
فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من
التصورات والتصديقات اليقينية وغير
اليقينية بخلاف قولهم العلم صفة توجب تمييزا
لا يحتمل النقيض فانه وان كان شاملا لادراك

الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني
والتصورات بناء على انها لا نقايض لها
ثم انهم قالوا الكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصد
يقات هذا ولكن ينبغي ان يحمل التجلي على
الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم
عندهم مقابل للظن للخلق اي للمخلوق من
الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق
تعالى فانه لذاته لا لسبب من الاسباب ثلثة
الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل
بحكم الاستقراء ووجه الضبط ان السبب ان كان
الآلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل فان

فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله
تعالى لانها بخلقه وايجاده من غير تاثير للحاسة و
للخبر والعقل والسبب الظاهري كالنار للاحراق
هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات
وطرق في الادراك والسبب المفضي في الجملة بان
يخلق الله تعالى فينا العلم معه بطريق جري العادة
ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق
كالخبر لا ينحصر في الثلثة بل ههنا اشياء اخر مثل
الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى
ترتيب المبادي والمقدمات قلنا هذا على
عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض

والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما
وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب
استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها
سواء كانت من ذوي العقول او غيرهم جعلوا
الحواس احد الاسباب ولما كان معظم المعلومات
الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه
سببا آخر ولما لم يثبت عندهم الحواس
الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم
وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل
الحدسيات والتجربيات والبديهيات
والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل

جعلوه سببا ثالثا يفضي الى العلم بمجرد الالتفات
او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات
فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعا وعطشا
وان الكل اعظم من الجزء وان نور القمر مستفاد
من الشمس وان السقمونيا مسهل وان العالم
حادث هو العقل وان كان في البعض
باستعانة من الحس فالحواس جمع حاسة
بمعنى القوة الحساسة خمس بمعنى ان العقل
حاكم بالضرورة بوجودها واما الحواس الباطنة
التي تثبتها الفلاسفة فلا تتم دلايلها على الاصول
الاسلامية السمع وهي قوة مودعة في

في العصب المفروش في مقعر الصماخ يدرك
بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف
بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى ان الله تعالى
يخلق الادراك في النفس عند ذلك والبصر وهي
قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان
ثم تفترقان فتتأديان الى العينين يدرك بها الا
ضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات
والحسن والقبيح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى
ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة
والشم وهي قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين من
مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك

بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي
الرائحة الى الخيشوم والذوق وهي قوة منبثة في
العصب المفروش على جرم اللسان تدرك بها الطعوم
بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم ووصولها
الى العصب واللمس وهي قوة منبثة
في جميع البدن تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به وبكل
حاسة منها اي من الحواس الخمس يوقف اي يطلع
على ما وضعت هي اي تلك الحاسة له يعني ان الله تعالى
قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة
كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح

لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى واما انه
هل يجوز ذلك او يمتنع ففيه خلاف والحق الجواز
لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير للحواس
فلا يمتنع عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات
مثلا فان قيل اليست الذائقة تدرك حلاوة
الشيء وحرارته معا قلنا لا بل الحلاوة تدرك
بالذوق والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان
والخبر الصادق اي المطابق للواقع فان الخبر كلام
يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون
صادق او لا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب
على هذا من اوصاف الخبر وقد يقالان بمعنى الاخبار

عن الشيء على ما هو به ولا على ما هو به ان الا علام
بنسبة تامة تطابق الواقع او لا تطابقه فيكونان
من صفات الخبر وحيث هنا يقع في بعض الكتب للخبر الصادق
بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة على نوع
عين احدهما الخبر المتواتر سمي بذلك لما انه لا يقع
دفعة بل على التعاقب والتوالي وهو الخبر الثابت
على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم اي لا يجوز العقل
توافقهم على الكذب ومصداقه وقوع العلم من
غير شبهة وهو بالضرورة يوجب للعلم الضروري
كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والبلدان
النائية يحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة والاول

والاول اقرب وان كان البعد فههنا امران
احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة
فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد
وانه ليس الا بالاخبار والثاني ان العلم الحاصل
به ضروري وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى
الصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب
وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى
عم والبهود بتابيد دين موسى فتواتره ممنوع
فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن لا يوجب
اليقين وايضا جواز كذب كل واحد يوجب
جواز كذب المجموع لانه نفس الآحاد قلنا ربما يكون

مع الاجماع مالا يكون مع الانفراد كقوة الحبل
المؤلف من الشعرات فان قيل الضروريات لا يقع
فيها التفاوت ولا الاختلاف ونحن نجد العلم بكون
الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود اسكندر
والمتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من العقلاء
كالسمنية والبراهمة قلنا ممنوع بل قد يتفاوت
انواع الضرورى بواسطة التفاوت في الالف و
العادة والممارسة والاخطار بالبال وتصورات
اطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا
كالسوفسطائية في جميع الضروريات والنوع الثاني
خبر الرسول المؤيد ان الثابت رسالته بالمعجزة

بالمعجزة والرسول انسان بعثه الله تعالى الى
الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب
بخلاف النبي فانه اعم والمعجزة امر خارق للعادة
قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله وهو
اى خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالى اى الحاصل
بالنظر في الدليل وهو الذى يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى
وقيل هو قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته
قولا آخر فعلى الاول الدليل على وجود الصانع
هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل
حادث فله صانع واما قولهم الدليل هو الذى

يلزم من العلم به العلم بشيء آخر فبالثاني أو فقط
أما كونه موجبا للعلم فللقطع بأن إظهار الله
المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة فكان
صادقا فيما أتى به من الأحكام وإذا كان
صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا وأما أنه
لا أي فلتوقفه على الاستدلال واستحضار أنه
خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا
شأنه فهو صادق ومضمونه واقع والعلم
الثابت به أي بخبر الرسول يضاهي أي يشابه
العلم الثابت بالضرورة كالمحسوسات والبد
يهيات والمتواترات في التيقن أي عدم

العلم احتمال النقيض والثبات أي عدم
احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو علم
بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت وإلا
لكان جهلا أو ظنا أو تقليدا فإن قيل هذا إنما
يكون في المتواتر فقط فيرجع إلى القسم الأول
قلنا الكلام فيما علم أنه خبر الرسول بأن سمع
من فيه أو تواتر عنه ذلك أو بغير ذلك إن أمكن
وأما خبر الواحد فإنما لم يفد العلم لعروض الشبهة
في كونه خبر الرسول فإن قيل فإذا كان متواترا
أو مسموعا من في رسول الله عم كان العلم
الحاصل به ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات

وللحسبات للاستدلاليا قلنا العلم الضروري
في المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول عم لان هذا
المعنى هو الذي تواتر الاخبار به وفي المسموع من في
رسول الله عم هو ادراك الالفاظ وكونها
كلام الرسول عم والاستدلالي هو العلم بمضمونه
وثبوت مدلوله مثلا قوله عم البينة على المدعي
واليمين على من انكر علم بالتواتر انه خبر الرسول
عم وهو ضروري ثم علم منه انه يجب ان يكون
البينة على المدعي وهو الاستدلالي فان قيل الخبر
الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد
يكون خبر الله تعالى او خبر الملك او خبر اهل الاجماع

الاجماع او الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب
كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره قلنا
المراد خبر يكون سببا للعلم لعامة الخلق بمجرد كونه
خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة
العقل فخبر الله تعالى او خبر الملك انما يكون مفيدا
للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم
من جهة الرسول عم فحكمه حكم خبر الرسول وخبر اهل
الاجماع في حكم المتواتر وقد يجاب عنه بانه لا
يفيد بمجرده بل بالنظر في الادلة على كون الاجماع
حجة قلنا وكذلك خبر الرسول عم ولذلك جعل
استدلاليا واما العقل وهو قوة للنفس

بها تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم
صفة غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة
الآلات وقيل جوهر يدرك به الغايبات بالوسـ
ـايط والمحسوسات بالمشاهدة وهو سبب
للعلم ايضا صرح بذلك لما فيه من خلاف السمنية
في جميع النظريات وبعض الفلاسفة في الالهيات
بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء والجواب
ان ذلك لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح
من العقل مفيدا للعلم على ان ما ذكرتم استدلال
بنظر العقل ففيه اثبات ما نفيتم فيتناقض فان
زعموا انه معارضة للفاسد قلنا اما ان يفيد شيأ

شيأ فلا يكون فاسدا او لا يفيد فلا يكون معا
رضة فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان
ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد
نصف الاثنين وان كان نظريا يلزم اثبات
النظر بالنظر وانه دور قلنا الضروري قد يقع
فيه خلاف اما لعناد او لقصور في الادراك
فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة
باتفاق من العقلاء واستدلال من الآثار
وشهادة من الاخبار والنظري قد يثبت
بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال
قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد

العلم بحدوث العالم بالضرورة وليس
ذلك بخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا
مقرونا بشرايطه فيكون كل نظر صحيح مقرون
بشرايطه يفيد العلم وفي تحقيق هذا
المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب
وما يثبت منه اي من العلم الثابت بالعقل
بالبديهة اي باول التوجه من غير احتياج
الى تفكر فهو ضروري كالعلم بان كل الشيء
اعظم من جزئه فانه بعد تصور معنى الكل
والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء ومن
توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا

كاليد مثلا قد يكون اعظم فهو لم يتصور
معنى الكل والجزء وما يثبت بالاستدلال اي
بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا من العلة
على المعلول كما اذا راى نارا فعلم ان لها
دخانا او من المعلول على العلة كما اذا راى
دخانا فعلم ان هناك نارا وقد يخص الاول
باسم التعليل والثاني بالاستدلال فهو اكتسابي
اي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب
بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات
في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة
ونحو ذلك في الحسيات فالاكتسابي اعم من الاستدلالي

لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل وكل استدلالي
اكتسابي ولا عكس كالابصار الحاصل بالقصد
والاختيار واما الضروري فقد يقال في مقابلة
الكسبي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا
للعبد وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر
بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فمن ههنا
جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا
اي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم
ضروريا اي حاصلا بدون الاستدلال فظهر
انه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث
قال ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو

قوله ان العلم الحادث نوعان الخ

وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من
غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده و
تغير احواله والكسبي ما يحدثه الله تعالى
كالصحة والمرض والجوع والعطش والالم واللذة
فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة
اسبابه واسبابه ثلثة الحواس السليمة
احتراز عن غير السليمة
اي اسباب العلم
والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل
اي صاحب البداية
من نظر العقل نوعان ضروري يحصل باول
النظر من غير تفكر كالعلم بان الكل اعظم من
جزئه والاستدلالي يحتاج فيه الى نوع تفكر
كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان و
الالهام المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق

والالهام على ثلثة انواع
الالهام الانبياء وهو حجة له
ولنا والالهام الاولياء اي
علم الله في عبد الله حجة له لا لنا
والالهام العوام ليس حجة له
ولنا والمراد ههنا من الالهام
الالهام العوام فقط

وهو

الفيض ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء
عند اهل الحق حتى يرد به الاعتراض على
حصر الاسباب في الثلثة وكان الاولى ان يقول
ليس من اسباب العلم بالشيء الا انه حاول التنبيه
على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح
عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات او
الكليات والمعرفة بالبسائط او الجزئيات الا ان
تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له ثم الظاهر انه
اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة
الخلق ويصلح للالزام على الغير والا فلا شك
انه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به في الخبر

في الخبر وحكي عن كثير من السلف واما خبر الواحد
العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن والا
عتقاد الجازم الذي يقبل الزوال فكانه اراد
بالعلم ما لا يشملهما والا فلا وجه لحصر الاسباب
في الثلثة والعالم اي ما سوى الله تعالى من
الموجودات مما يعلم به الصانع يقال عالم
الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم
الحيوان الى غير ذلك فيخرج صفات الله تعالى
لانها ليست غير الذات كما انها ليست
عينها بجميع اجزائه من السموات وما فيها والا
رض وما عليها محدث اي مخرج من العدم

الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا
للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات
والارض بموادها وصورها واشكالها وقدم العناصر
بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط
عن صورة نعم اطلقوا القول بحدوث ما سوى
الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق
العدم عليه ثم اشار الى دليل حدوث العالم
بقوله اذ هو اى العالم اعيان واعراض لانه
ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل منهما حادث
لما سنبين ولم يتعرض له المص لان الكلام فيه
طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور

على المسائل دون الدلائل فالاعيان ما اى ممكن
يكون له قيام بذاته بقرينة جعله من اقسام
العالم ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز
بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر بخلاف
العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو
موضوعه اى محله الذي هو يقومه ومعنى وجود
العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه
هو وجوده في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال
عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في
نفسه امر ووجوده في الحيز امر آخر ولهذا ينتقل
عنه وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه

عن محل بنوعيه ومعنى قيامه بشيء اخر اختصاصه

به بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا سواء كان

متحيزا كما في سواد الجسم اولا كما في صفات المجردات

وهو اي ماله قيام بذاته من العالم اما مركب من

جزئين فصاعدا وهو الجسم وعند البعض لابد

من ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد اعني الطول والعرض

والعمق وعند البعض من ثمانية اجزاء ليتحقق تقاطع

الابعاد الثلثة على زوايا قائمة وليس هذا النزاعا

لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بان لكل

احد ان يصطلح على ماشاء بل هو نزاع في ان المعنى

الذي وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفي فيه التركيب من

من جزئين ام لا فرجح الاولون بانه يقال لاحد

الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد انه اجسم من الاخر

فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار

بمجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية وفيه نظر لانه

افعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار

يقال جسم الشيء اي عظم فهو جسيم وجسام بالضم

والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة او غير مركب

كالجوهر يعني العين الذي لا يقبل الانقسام

لا فعلا ولا وهما ولا فرضا وهو الجزء الذي لا يتجزى

ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع فان

ما لا يتركب لا ينحصر عقلا في الجوهر بمعنى الجزء الذي

لا يتجزى بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول
والنفوس المجردة ليتم ذلك وعند الفلاسفة لا وجود
للجوهر الفرد اعني الجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم انما هو من
الهيولى والصورة واقوى ادلة اثبات الجزء انه
لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه الا
بجزء غير منقسم اذ لو ماسته بجزئين لكان فيها خط
بالفعل فلم يكن كرة واشهرها عند المشايخ وجهان
الاول انه لو كان كل عين منقسما لا الى نهاية
لم يكن الخردلة اصغر من الجبل لان كلا منهما غير
متناهي الاجزاء والعظم والصغر انما هو
بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور في المتناهي

في المتناهي والثاني ان اجتماع اجزاء الجسم
ليس لذاته والا لما قبل الافتراق فالله تعالى
قادر على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى
لان الجزء الذي تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم
قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم يمكن ثبت
المدعى والكل ضعيف اما الاول فلانه انما يدل
على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء
لان حلولها في المحل ليس حلول السرياني حتى
يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل واما
الثاني والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون بان
الجسم متألف من اجزاء بالفعل وانها غير متناهية

بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية
وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا وانما العظم والصغر
باعتبار المقدار القايم به والافتراق ممكن لا الى نهاية
فلا يستلزم الجزء واما ادلة النفي ايضا فلا تخلو عن ضعف
ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى
التوقف فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم
له ثمرة وهي ان في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير
من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة
المؤدي الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد وكثير
من اصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات
وامتناع الخرق والالتيام فيها والعرض ما لا يقوم

ما لا يقوم بذاته بل بغيره بان يكون تابعا له في التحيز
او مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما
سبق لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما
وهم فان ذلك انما هو في بعض الاعراض ويحدث
في الاجسام والجواهر قيل هو من تمام التعريف احترازا
عن صفات الله تعالى كالالوان واصولها قيل السواد
والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضا و
البواقي بالتركيب والاكوان وهي الاجتماع والافتراق
والحركة والسكون والطعوم وانواعها تسعة
وهي المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة و
الحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة

ويحصل بحسب التركيب انواع لا تحصى والروايح والوانها
كثيرة وليست لها اسماء مخصوصة والاظهر ان
ما عدا الاكوان لا يعرض الا للاجسام اذا تقرر ان
العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر
فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة
كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد
بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم
كما في اضداد ذلك فان العدم ينافي القدم لان القديم
ان كان واجبا لذاته فظ والا لزم استناده اليه
بطريق الايجاب اذ الصادر عن الشيء بالقصد
والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند الى

الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول
عن العلة واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث
وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما
المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون
وهما حادثتان اما عدم الخلو عنهما فلان الجسم
او الجوهر لا يخلو من الكون في حيز فان كان
مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن
وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بل
في حيز آخر فمتحرك وهذا معنى قولهم الحركة
كونان في آنين في مكانين والسكون كونان
في آنين في مكان واحد فان قيل يجوز ان لا يكون

مسبوقا بكون آخر اصلا كما في آن الحدوث فلا
يكون متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا هذا النزاع لا
لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام
في الاجسام التي تحدث فيها الاكوان و
تجدد عليها الاعصار والازمان واما
حدوثها فلانها من الاعراض وهي غير
باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من انتقال
حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير والازلية
تنافيها فلا يكون كل حركة فهي على التقضي وعدم
الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال لان كل
جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت

وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه واما
المقدمة الثانية فلان ما لا يخلو عن الحوادث
لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل
وهو محال وههنا ابحاث الاول انه لا دليل
على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وانه
يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا
اصلا كالعقول والنفوس المجردة التي تقول بها
الفلاسفة والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت
وجوده من الممكنات وهو الاعيان المتميزة
والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة

على ما ثبت في المطولات الثاني ان ما ذكرتم
يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لم
يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده
كالاعراض القايمة بالسموات من الاشكال و
الامتدادات والاضواء والجواب ان هذا
غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان يستلزم
حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها
الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة
حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها
بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود

الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب
الماضي ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه ما من
حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا مذهب الفلاسفة
وهم يسلمون انه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم
وانما الكلام في الحركة المطلقة والجواب انه لا
وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق
مع حدوث كل واحد من جزئياته الرابع لو
كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام
لان الحيز هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من المحوي والجواب ان الحيز عند
المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذ

فيه ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث فيعلم
ان المحدث لابد له من محدث ضرورة امتناع ترجح
احد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا
والمحدث للعالم هو الله تعالى اى الذات الواجب
الوجود الذى يكون وجوده من ذاته لا يحتاج الى شيء
اصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم
فلا يصلح محدثا للعالم ومبدا له مع ان العالم اسم
لجميع ما يصلح علما على وجود مبدا له قريب من هذا
ما يقال ان مبدا الممكنات باسرها لابد ان يكون و
اجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم
يكن لها مبدا وقد يتوهم ان هذا الدليل على وجود الصانع

الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذلك
بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل وهو
انه لو ترتب سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت
الى علة مستقلة وهى لا يجوز ان تكون نفسها ولا بعضها
لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله بل خارجا
عنها فيكون واجبا فينقطع السلسلة ومن مشهور
الادلة برهان التطبيق وهو ان نفرض من المعلول
الاخير الى غير النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلا الى
غير النهاية جملة اخرى ثم نطبق الجملتين بان نجعل
الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية
والثانى بالثانى وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من

من الاولى واحد من الثانية صار الناقص كالزائد
وهو محال وان لم يكن فقد وجد في الاولى بازائه شيء
من الثانية فينقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه
تناهي الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه
والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه بالضرورة وهذا
التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما
هو وهمي محض انه ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد النقض
بمراتب العدد بان يطبق جملتان احديهما من الواحد
لا الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا
بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر
من الثانية مع لا تناهيهما وذلك لان معنى لا تناهي

الاعداد والمعلومات والمقدورات لا تتناهي
انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه آخر لا بمعنى
ان ما لا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال
الواحد يعني ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان
يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة
والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع
المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا
الله لفسدتا وتقريره انه لو امكن الهان لامكن
بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد والآخر
سكونه لان كلا منهما في نفسه امر ممكن وكذا تعلق
الارادة بكل منهما اذ لا تضاد بين الارادتين

بل بين المراد بين وح اما ان يحصل الامران
فيجتمع المتضادان او لا فيلزم عجز احدهما
وهو من امارة الحدوث والامكان لما
فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لا
مكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا
وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر
على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر
وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا
من غير تمانع او يكون المخالفة والممانعة غير
ممكن لاستلزامها المحال او ان يمتنع اجتماع
الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا

معا واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية
على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة
جارية بوجود التمانع والتغالب عند
تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى
ولعلى بعضهم على بعض والا فان اريد
الفساد بالفعل اى خروجهما عن هذا
النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه
لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد
امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل
النصوص شاهدة بطي السموات ورفع

هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة لا يقال الملازمة

قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما

بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع

في الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد مصنوع

لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد

الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه

يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل

ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان فان قيل

مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثاني في الماضي بسبب

انتفاء الاول فلا تفيد الا الدلالة على انتفاء

الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء تعدد

العدد فيه قلنا نعم بحسب اصل اللغة لكن

قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء

الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا

لو كان العالم قديما لكان غير متغير والاية من

هذا القبيل وقد يشتبه على بعض الاذهان احد

الاستعمالين بالاخر فيقع الخبط العظيم هذا

يصح بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون الا قديما

ان الابتداء لوجوده اذ لو كان حادثا مسبوقا

بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة وقع

في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه

ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين وانما الكلام

فى التساوى بحسب الصدق فان بعضهم على
ان القديم اعم لصدقه على صفات الواجب
ولا استحالة فى تعدد الصفات القديمة وانما
المستحيل تعدد الذوات القديمة وفى كلام
بعض المتاخرين كالامام حميد الدين الضريرى
رحمه الله ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود
لذاته هو الله تعالى وصفاته واستدلوا على ان كل
ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا
لذاته لكان جائز العدم فى نفسه فيحتاج فى وجوده
الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعنى بالمحدث الا ما
يتعلق وجوده بايجاد شىء آخر ثم اعترضوا باه

٢٢

بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت
باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى
فاجابوا بان كل صفة فهى باقية ببقاء هو نفس
تلك الصفة وهذا الكلام فى غاية الصعوبة فان
القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد والقول
بامكان الصفات ينافى قولهم بان كل ممكن فهو
حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم
المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافى الحدوث
الذاتى بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو القول
بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم
والحدوث الى الذاتى والزمانى وفيه رفض لكثير

من القواعد وسيأتي لهذا زيادة تحقيق [illegible]

القادر العليم السميع البصير الشائي المريد لان بديهة العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات على ان اضدادها نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها وايضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه ليس بعرض لانه لا يقوم بذاته

بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه والا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لان قيام العرض بالشيء معناه ان تحيزه تابع لتحيزه والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وان القيام معناه التبعية في التحيز والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني ومعنى قولنا وجد ولم يبق انه حدث ولم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني

اي دليل الثاني

وان القيام هو اختصاص الناعت كما في اوصاف
الباري وان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة
بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك
في الاعراض نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض
بسرعة الحركة وبطوءها ليس هنا شيء هو
حركة وآخر هو سرعة او بطوء بل هنا حركة
مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات
سريعة وبالنسبة الى بعضها بطيئة وبهذا
تبين ان ليس السرعة والبطوء نوعين مختلفين
من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات
ولا جسم لانه مركب ومتحيز وذلك من امارات

امارات الحدوث ولا جوهر اما عندنا فلانه
اسم للجزء الذي لا يتجزى وهو متحيز وجزء
من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك واما
عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه اسما للموجود
لا في موضوع مجردا كان او متحيزا لكنهم جعلوه من
اقسام الممكن وارادوا به الماهية الممكنة التي
اذا وجدت كانت لا في موضوع واما اذا اريد
بهما القائم بذاته والموجود لا في موضوع فانما
يمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود
الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى المتركب والمتحيز
وذهاب المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم

والمجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى
عنه فان قيل فكيف صح اطلاق الموجود والواجب
والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع قلنا بالاجماع
وهو من الادلة الشرعية وقد يقال ان الله والواجب
والقديم الفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب
واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن
باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى
وما يلازم معناه وفيه نظر ولا مصور اي ذي صورة
وشكل مثل صورة انسان او فرس لان ذلك من خواص
الاجسام تحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات
واحاطة الحدود والنهايات ولا محدود اي ذي حد

حد ونهاية ولا معدود اي ذي عدة وكثرة يعني انه
ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة
كالاعداد وهو ظاهر ولا متبعض ولا متجزئ اي ذي
ابعاض واجزاء ولا متركب منها لما في كل ذلك من
الاحتياج المنافي للوجوب فماله اجزاء يسمى باعتبار
تألفه منها متركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا
ومتجزيا ولا متناه لان ذلك من صفات المقادير
والاعداد ولا يوصف بالمائية اي المجانسة للاشياء
لان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو والمجانسة
توجب التمايز عن المتجانسات بفصول مقومة فيلزم
التركيب ولا بالكيفية من اللون والطعم والرائحة

والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير
ذلك مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج
والتركيب ولا يتمكن في مكان لان التمكن عبارة
عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم او متحقق يسمونه المكان
والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه
عند القائلين بوجود الخلاء والله تعالى منزه عن
الامتداد قائم بالجسم والمقدار لاستلزامه التجزي
فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والا لكان
متجزيا قلنا المتمكن اخص من المتحيز لان الحيز هو
الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد او غير ممتد فالدليل
على عدم التمكن في المكان واما الدليل على عدم التحيز فهو

فهو انه لو تحيز فاما في الازل فيلزم قدم الحيز
او لا فيكون محلا للحوادث وايضا اما ان يساوي
الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيا او يزيد عليه
فيكون متجزيا واذا لم يكن في مكان لم يكن في
جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما لانها اما حدود
واطراف للامكنة او نفس الامكنة باعتبار
عروض الاضافة الى شيء ولا يجري عليه زمان
لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به
متجدد آخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله
منزه عن ذلك واعلم ان ما ذكره في التنزيهات
بعضه يغني عن بعض الا انه حاول التفصيل

والتوضيح في ذلك قضاء لطمع الواجب في
باب التنزيه ورد على المشبهة والمجسمة
وسائر فرق الضلال والطغيان بابلغ
وجه واوكده فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة
والتصريح بما علم بطريق الالتزام ثم ان مبنى
التنزيه على ما ذكرت على انها تنافي وجوب
الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان
على ما اشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ
من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع
بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى

ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل
قولهم هذا اجسم من ذلك وان الواجب لو
تركب فاجزاؤه اما ان يتصف بصفات
الكمال فيلزم تعدد الواجب او لا فيلزم النقص
والحدوث وايضا اما ان يكون على جميع الصور
والاشكال والكيفيات فيلزم اجتماع الا
ضداد او على بعضها وهي مستوية الاقدام
في افادة المدح والنقص وفي عدم دلالة
المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص ويدخل
تحت قدر الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم

والقدرة فانها صفات كمال يدل المحدثات
على ثبوتها واضدادها صفات نقصان
لا دلالة على ثبوتها لانها تشكيكات ضعيفة
توهن عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاغين
زعما منهم ان تلك المطالب العالية مبنية
على امثال هذه الشبه الواهية واحتج المخالف
بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة
والجوارح وبان كل موجودين فرضا لابد ان
يكون احدهما متصلا بالآخر مماسا له او منفصلا
عنه مباينا له في الجهة والله تعالى ليس حالا و
لا محلا للعالم فيكون مباينا له في جهة فيتحيز فيكون

جسما او جزء جسم مصورا متناهيا
والجواب ان ذلك وهم محض وحكم على غير
المحسوس باحكام المحسوس والادلة القطعية
قائمة على التنزيهات فيجب ان يفوض علم
النصوص الى الله تعالى على ما هو دأب السلف
ايثارا للطريق الاسلم او يؤول بتأويلات
صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعا لمطاعن
الجاهلين وجذبا بضبع القاصرين سلوكا
للسبيل الاحكم ولا يشبهه شيء اي لا يماثله
اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر
واما اذا اريد بها كون الشيئين بحيث يسد احدها

سد الاخر اى يصلح كل منهما لما يصلح له الاخر
فلان شيأ من الموجودات لا يسد مسده فى شى
من الاوصاف فان اوصافه من العلم والقدرة
وغير ذلك اجل واعلى مما فى المخلوقات بحيث
لا مناسبة بينهما قال فى البداية ان العلم منا
موجود وعرض وعلم محدث وجائز الوجود
ومتجدد فى كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة الله تعالى
لكان موجودا وصفة وقديما وواجب الوجود
ودائما من الازل الى الابد فلا يماثل علم الخلق
بوجه من الوجوه هذا كلامه وقد صرح بان
المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك فى جميع الاوصاف

الاوصاف حتى اذا اختلفا فى وصف واحد
انتفت المماثلة قال الشيخ ابو المعين
فى التبصرة انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون
من القول بان زيدا مثل عمرو فى الفقه اذا
كان يساويه فيه ويسد مسده فى ذلك الباب
وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة وما يقوله
الاشعرية من انه لا مماثلة الا بالمساوات
فى جميع الوجوه فاسد لان النبى عم قال الحنطة
بالحنطة مثلا بمثل واراد الاستواء فى الكيل لا
غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات و
الصلابة والرخاوة والظاهر انه لا مخالفة لان

هذا من مقالة الشيخ ابو المعين

مراد الاشعري المساواة من جميع الوجوه
فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغي ان يحمل
كلام البداية ايضا والا فاشتراك الشيئين في جميع
الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع
التعدد فكيف يتصور التماثل ولا يخرج عن علمه
وقدرته شيء لان الجهل بالبعض او العجز عن
البعض نقص وافتقار الى مخصص مع ان
النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول
القدرة فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير
لا كما زعمت الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات ولا
يقدر على اكثر من واحد والدهرية انه لا يعلم ذاته

ذاته والنظام على انه لا يقدر على خلق الجهل
والقبح والبلخي على انه لا يقدر على مثل مقدو
ر العبد وعامة المعتزلة على انه لا يقدر
على نفس مقدور العبد وله صفات لما ثبت
من انه عالم قادر حي الى غير ذلك ومعلوم ان
كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب
وليس الكل الفاظا مترادفة وان صدق
المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ
الاشتقاق له فيثبت له صفة العلم والقدرة
والحيوة وغير ذلك لا كما يزعم المعتزلة من انه
عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه

محال ظاهر بمنزلة قولنا الاسود لا سواد له وقد
نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما
ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه وقدرته
لا على مجرد تسميته قادرا عالما وليس النزاع في
العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات لما
صرح به مشايخنا رحمهم الله من ان الله تعالى
حي وله حيوة ازلية ليست بعرض ولا مستحيل
البقاء والله تعالى عالم وله علم ازلي شامل
ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا
مكتسب وكذا في ساير الصفات بل النزاع في
انه كما ان للعالم منا علما هو عرض قايم به

بزايد عليه حادث فهل الصانع العالم علم هو
صفة ازلية قايمة به زايدة عليه وكذا جميع الصفات
فانكره الفلاسفة والمعتزلة فزعموا ان صفاته
عين ذاته بمعنى ان ذاته يسمى باعتبار التعلق
بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير
ذلك فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدما
والواجبات والجواب ما سبق من ان
المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم
ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما
وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا
للخلق وكون الواجب غير قايم بذاته الى غير

ذلك من المحالات ازلية لا كما يزعم الكرامية من
ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث
بذاته قايمة بذاته ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء
الا ما يقوم به لا كما يزعم المعتزلة من انه متكلم
بكلام هو قايم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام
صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قايم بذاته
ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات
ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة
مغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله
تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب
لذاته على ما وقعت الاشارة اليه في كلا المتقد

المتقدمين والتصريح به في كلام المتاخرين
من ان الواجب الوجود بالذات هو الله
تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى
باثبات ثلثة من القدماء فما بال الثمانية
او اكثر اشار الى الجواب بقوله وهي
لا هو ولا غيره يعني ان صفات الله تعالى
ليست عين الذات ولا غير الذات
فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر في القدماء و
النصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة
لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة
التي هي الوجود والعلم والحيوة وسموها

الآب والابن وروح القدس وزعموا ان
اقنوم العلم قد انتقل من ذاته تعالى الى بدن
عيسى عم فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت
ذوات متغايرة ولقائل ان يمنع توقف
التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك
للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد و
الاثنين والثلثة الى غير ذلك متعددة متكثرة
مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يغاير
الكل وايضا لا يتصور النزاع من اهل السنة
في كثرة الصفات وتعددها متغايرة كانت
او غير متغايرة فالاولى ان يقال المستحيل تعدد

ذوات قديمة لا ذات وصفات و
ان لا يجترء على القول بكون الصفات واجب
الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل
لما ليس عينها ولا غيرها اعني ذات الله تعالى و
تقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود
لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني انها واجبة
لذات الواجب تعالى واما في نفسها فهي ممكنة
ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات
القديم واجبا به غير منفصل عنه فليس كل قديم
الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة
لكن ينبغي ان يقال الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق

القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها
قايم بذاته موصوف بصفات الالوهية ولصعوبة
هذا المقام ذهب المعتزلة والفلاسفة الى نفي
الصفات والكرامية الى نفي قدمها والاشاعرة
الى نفي عينيتها وغيريتها فان قيل هذا النفي في الظاهر
رفع النقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان نفي
الغيرية صريحا مثلا اثبات العينية ضمنا واثباتها مع
نفي العينية صريحا جمع بين النقيضين وكذا نفي العينية
صريحا جمع بينهما لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو
المفهوم من الآخر فهو غيره والا فعينه ولا يتصور
بينهما واسطة قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين

الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما
مع عدم الآخر اي يمكن الانفكاك بينهما والعينية
باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا يكونان
نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون
الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر
ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة
مع الذات وبعض الصفات مع البعض
فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية و
العدم على الازلي محال والواحد من العشرة
يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو
منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده بخلاف

الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون تلك
الصفة المعينة متصور فتكون غير الذات كذا ذكره
المشايخ وفيه نظر لانهم ان ارادوا بالغيرية
صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع
الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم
مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض
كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع
بالمغايرة اتفاقا وان اكتفوا بالجانب الواحد لزمت
المغايرة بين الكل والجزء وكذا بين الصفة والذات
للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون
الصفة وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون

لان الواحد مقدم على العشرة في الذات

بدون العشرة ظاهر الفساد لا يقال المراد
امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر
ولو بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور
موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع
بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة
بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة
بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من
العشرة والحاصل ان وصف الاضافة معتبر
وامتناع الانفكاك ح ظاهر لانا نقول قد صرحوا
بعدم المغايرة بين الصفات بناء على انها لا يتصور
عدمها لكونها ازلية مع القطع بانه يتصور وجود

الالف واللام عوض عن المضاف اليه تقديره مع قطع المغايرة والباء في قوله بانه متعلق بقوله مع قطع المغايرة

بل يريدوا كون احدهما موجودا

البعض كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات البعض
الآخر فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى مع انه لا يستقيم
في العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة
لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالاب
والابن وكالاخوين وكالعلة مع المعلول بل بين
الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية ولا
قائل بذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم
انها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود
كما هو حكم ساير المحمولات بالنسبة الى موضو
عاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود
ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد

ليفيد كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا
الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان
فانه لا يفيد قلنا لان هذا انما يصح في مثل العلم
والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم
والقدرة مع ان الكلام فيه ولا في الاجزاء الغير
المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد وذكر
في التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد
غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن
حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة و
عد ذلك من جهالته وهذا لان العشرة اسم
لجميع الافراد متناول لكل فرد من احاده فلو

مع اعتباره فلو كان الواحد غيرها لعاد غير نفسه
لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا
لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا الكلام
ولا يخفى ما فيه وهي اي صفاته الازلية العلم وهي
صفة ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها
بها والقدرة وهي صفة ازلية تؤثر في المقدورات
عند تعلقها بها والحيوة وهي صفة ازلية توجب
صحة العلم والقوة بمعنى القدرة والسمع وهي
صفة تتعلق بالمسموعات والبصر وهي صفة
تتعلق بالمبصرات فتدرك ادراكا تاما لا على
سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق تأثير حاسة

حاسة ووصول هواء ولا يلزم من قدمهما قدم
المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم
العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات
لانها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث
والمشية والارادة وهما عبارتان عن صفة
في الله توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاو
قات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى
الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع وفيما
ذكر تنبيه على الرد على من زعم ان المشية قديمة
والارادة حادثة قائمة بذات الله وعلى
من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس

بمكره ولا اساءة ومغلوب ومعنى ارادته
فعل غيره انه آمر به كيف وقد امر كل مكلف
بالايمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع و
الفعل والتخليق عبارة عن صفة ازلية تسمى
التكوين وسيجي تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق
لشيوع استعماله في المخلوق والترزيق وهو
تكوين مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل
التخليق والتصوير والترزيق والاحياء والاماتة
وغير ذلك مما يسند الى الله تعالى كل منها راجع
الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات هي التكوين
لا كما زعم الكثير من انها اضافات وصفات لا

صفات للافعال والكلام وهو صفة ازلية
عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف
وذلك ان كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه
معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة
وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم
خلافه وغير الارادة لانه قد يأمر بما لا يريده
كمن يأمر عبده قصدا الى اظهار عصيانه وعدم
امتثاله لاوامره ويسمى هذا كلاما نفسيا
على ما اشار اليه الاخطل بقوله ان الكلام لفي
الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
وقال عمر رضي الله عنه اني زورت في نفسي كلاما

وكثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما
اريد ان اذكره لك والدليل على ثبوت صفة
الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الا
نبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم مع القطع
باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام فثبت
ان لله تعالى صفات ثمانية وهي العلم والقدرة
والحيوة والسمع والبصر والارادة والتكوين
والكلام ولما كان في الثلثة الاخيرة زيادة
نزاع وخفاء كرر الاشارة الى اثباتها وقدمها
وفصل الكلام بعض التفصيل فقال وهو اي الله
تعالى متكلم بكلام هو صفة له ضرورة امتناع اثبات

المشتق للشيء من غير قيام مأ
خذ الاشتقاق به وفي هذا رد على المعتزلة
حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم
بغيره وليس صفة له ازلية ضرورة امتناع
قيام الحوادث بذاته ليس من جنس الحروف
والاصوات ضرورة انها اعراض حادثة
مشروطة حدوث بعضها بانقضاء
البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون
انقضاء الحرف الاول بديهي وفي هذا رد
على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه
عرض من جنس الاصوات والحروف ومع

ذلك هو قديم وهو ان الكلام صفة اى
معنى قائم بالذات منافية للسكوت الذى
هو ترك التكلم مع القدرة عليه والآفة التى
هى عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة
كما فى الخرس او بحسب ضعفها وعدم بلوغها
حد القوة كما فى الطفولية فان قيل هذا
انما يصدق على الكلام اللفظى دون الكلام
النفسى اذ السكوت والخرس انما ينافى
التلفظ قلنا المراد بالسكوت والآفة الباطنيان
بان لا يريد فى نفسه التكلم او لا يقدر على ذلك
فكما ان الكلام لفظى ونفسى فكذا ضدهما اعنى

اعنى السكوت والخرس والله تعالى متكلم بها
آمر ناه مخبر يعنى انه صفة واحدة تتكثر
الى الامر والنهى والخبر باختلاف التعلقات
كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان
كلا منها واحدة قديمة والتكثر والحدوث
انما هو فى التعلقات والاضافات لما ان
ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على
تكثر كل منها فى نفسها فان قيل هذه اقسام
للكلام لا يعقل وجوده بدونها قلنا ممنوع
بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات
وذلك فيما لا يزال واما فى الازل فلا انقسام

اصلا وذهب بعضهم الى انه فى الازل خبر
ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن
استحقاق الثواب على الفعل والعقاب
على الترك والنهى على العكس وحاصل
الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل
النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد بانا نعلم
اختلاف هذه المعانى بالضرورة واستلزام
البعض للبعض لا يوجب الاتحاد فان قيل
الامر والنهى بلا مامور ولا منهى سفه وعبث
والاخبار فى الازل بطريق المضى كذب محض
يجب تنزيهه تعالى عنه قلنا ان لم نجعل كلامه

كلامه فى الازل امرا ونهيا وخبرا فلا اشكال
وان جعلناه فالامر فى الازل لايجاب تحصيل
المامور به فى وقت وجود المامور وصيرورته
اهلا لتحصيله فيكفى وجود المامور فى علم الآمر
كما اذا قدر الرجل ابنا له فامره بان يفعل كذا
بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل
لا يتصف بشىء من الازمنة اذ لا ماضى ولا حال
ولا مستقبل بالنسبة الى الله تعالى لتنزهه
عن الزمان كما ان علمه ازلى لا يتغير بتغير الزمان ولما
صرح بازلية الكلام حاول التنبيه على ان القرآن
ايضا قد يطلق على هذا الكلام النفسى القديم

فقال

كما يطلق على النظم الحادث المتلو والقرآن كلام
الله تعالى غير مخلوق وعقب القرآن بكلام
الله تعالى لما ذكر المشايخ من انه يقال القرآن
كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق
لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات
والحروف قديم كما ذهب اليه الحنابلة جهلا او
عنادا واقام غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيها
على اتحادهما وقصدا الى جري الكلام على وفق
الحديث حيث قال عم القرآن كلام الله تعالى
غير مخلوق فمن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصا
على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين

ومن قال انه مخلوق

الفريقين وهو ان القرآن مخلوق او
او غير مخلوق ولهذا تترجم المسئلة بمسئلة
خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم
يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والا
فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم
لا يقولون بحدوث كلام نفسي ودليلنا ما مر
من انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء
انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف
بالكلام ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته
تعالى فتعين النفسي القديم واما استدلالهم
بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق

حاصل هذا الدليل ان يقال ان الامة قد اجمعوا وان الانبياء قد تواتروا على ان الله متكلم ولا يمتنع ان يكون الله متكلما الا انه متصف بالكلام لان ثبوت المشتق لشيء يستلزم ثبوت ماخذ الاشتقاق له وانصافه اما بالكلام اللفظي الحادث والثاني باطل فتعين الاول وهو النفسي القديم اه

وسمات الحدوث من التاليف والنظم والانزال
والتنزيل وكونه عربيا مسموعا فصيحا معجزا الى
الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا
لانا قائلون بحدوث النظم وانما الكلام فى المعنى
القديم والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى
متكلما ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات
والحروف فى محالها او ايجاد اشكال الكتابة فى
اللوح المحفوظ وان لم تقرا على اختلاف بينهم وانت خبير بان المتحرك من قامت
به الحركة لا من اوجدها والا لصح اتصاف البارى
تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك علوا

علوا كبيرا ومن اقوى شبه المعتزلة انكم
متفقون على ان القران اسم لما نقل الينا بين
دفتى المصحف تواترا وهذا يستلزم
كونه مكتوبا فى المصاحف مقروا بالالسنة
مسموعا بالاذان وكل ذلك من سمات
الحدوث بالضرورة فاشار الى الجواب بقوله
وهو اى القران الذى هو كلام الله تعالى
مكتوب فى مصاحفنا اى باشكال الكتابة
وصور الحروف الدالة عليه محفوظ فى قلوبنا
اى بالالفاظ المخيلة مقروء بالسنتنا اى
بالحروف الملفوظة المسموعة باذاننا بذلك ايضا

غير حال فيها الا مع ذلك ليس حالا في المصاحف
ولا في القلوب والالسنة والاذان بل هو معنى
قديم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال
عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش و
صور واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه
كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب
بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا و
حرفا وتحقيقه ان للشيء وجودا في الاعيان
ووجودا في الاذهان ووجودا في العبارة
ووجودا في الكتابة تدل على العبارة وهي
على ما في الاذهان وهو على ما في الاعيان فحيث

فحيث يوصف القران بما هو من لوازم القديم
كما في قولنا القران غير مخلوق فالمراد حقيقته
الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو
من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به
الالفاظ المسموعة المنطوقة كما في قولنا قرأت
نصف القران او المخيلة كما في قولنا حفظت
القرآن او الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم
للمحدث مس القران ولما كان دليل الاحكام
الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه
ائمة الاصول بالمكتوب في المصاحف المنقول
بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا

ان للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا بمجرد المعنى
واما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى فذهب
الاشعري الى انه يجوز ان يسمع ومنعه الاستاذ
ابو اسحاق الاسفرائني وهو اختيار الشيخ
ابي منصور فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله
يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى
صلوات الله عليه سمع صوتا دالا على كلام الله
تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك
خص باسم الكليم فان قيل لو كان كلام الله تعالى
حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف
لصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم المنزل المعجز

المفصل الى السور والايات كلام
الله تعالى والاجماع على خلافه وايضا المعجز
المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع
بان ذلك انما يتصور في النظم المؤلف المفصل
الى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة
قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك
بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة كونه
صفة الله تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف
من السور والايات ومعنى الاضافة انه مخلوق
الله تعالى ليس من تاليف المخلوقين فلا يصح
النفي اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدي الا في

كلام الله تعالى وثانيا وقع في عبارة بعض المشايخ
المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير
موضوع للنظم المولف بل ان الكلام في التحقيق
وبالذات اسم للمعنى القائم وتسميته اللفظ به
ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى
فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية وذهب
بعض المحققين الى ان المعنى في قول مشايخنا
كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ
حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في
مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر
الصفات ومرادهم ان القران اسم للفظ والمعنى

والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت
الحنابلة من قدم النظم المولف المرتب الاجزاء
فانه بديهي الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ
بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء بل
بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء
في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الا
جزاء وتقدم البعض على البعض والترتب انما
يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة
الالة وهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة
حادثة واما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه
حتى ان من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب

الاجزاء لعدم احتياج الى الآلة هذا حاصل كلامه
وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف
من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروطة وجود
بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المترتبة الدالة
عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ
الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله
بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من
الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان
كلاما مسموعا والتكوين هو المعنى الذي يعبر
عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والا
حداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعد

المعدوم من العدم الى الواجب صفة لله تعالى
لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم
مكون له وامتناع اطلاق اسم المشتق على الشيء
من غير ان يكون مأخذ الاشتقاق وصفا له
قائما به ازلية لوجوه الاول انه يمتنع قيام
الحوادث بذاته تعالى لما مر والثاني انه وصف ذاته
في كلامه الازلي بانه الخالق فلو لم يكن في الازل خالقا
لزم الكذب او العدول الى المجاز اي الخالق فيما
يستقبل او القادر على الخلق من غير تعذر
الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر
على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعـ

الثالث انه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم
التس[ل]سل وهو محال ويلزم منه استحالة تكون العالم مع انه
مشاهد واما بدونه فيستغنى الحادث عن المحدث
والاحداث وفيه تعطيل الصانع الرابع انه لو حدث
لحدث اما فى ذات الله تعالى فيصير محلا للحوادث
او فى غيره كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكوين
كل جسم خالق ومكون لنفسه ولا خفاء فى استحالته
ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية
كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين على انه من
الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع
قبل كل شئ ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا

ومعبودا لنا ومميتا ومحييا ونحو ذلك والحاصل
فى الازل هو مبدأ التخليق والترزيق والاماتة
والاحياء وغير ذلك ولا دليل على كونه صفة اخرى
سوى القدرة والارادة فان القدرة وان كانت
نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء
لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين ولما
استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لا يتصور
بدون المكون كالضرب بدون المضروب فلو كان
قديما لزم قدم المكونات وهو محال اشار الى الجواب
بقوله وهو اى التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء
لا فى الازل بل لوقت وجوده على حسب علمه وارادته

فالتكوين باقٍ ازلاً وابداً والمكون حادث بحدوث
التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات
القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم التعلقات لكون
تعلقاتها حادثة وهذا التحقيق ما يقال ان وجود
العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى او صفة من
صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء تحقق الحوادث
عن الموجد وهو محال وان تعلق فاما ان يستلزم
ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم
وهو محال اولا فليكن التكوين ايضا قديما مع حدوث
المكون المتعلق به وما يقال من ان القول بتعلق
وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم ما لا

ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق
وجوده به بالغير والحادث ما يتعلق وجوده ففيه
نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات
على ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين
فالحادث ما لوجوده بداية اي يكون مسبوقاً
بالعدم والقديم بخلافه ومجرد تعلق وجوده
بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون
محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما بدوامه كما
ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات
كالهيولى مثلا نعم اذا اثبتنا صدور العالم
عن الصانع بالاختيار دون الايجاب بدليل

لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق
وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه ومن
ههنا يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء
العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء
والا فهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية
بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير والحاصل انا لا نم
انه لا يتصور وجود التكوين بدون وجود المكون
وان وزانه معه كوزان الضرب مع المضروب فان
الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون المضافين
اعني الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية
هي مبدأ الاضافة التي هي اخراج المعدوم من

71

من العدم الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها
على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول بتحققها
بدون المكون مكابرة وانكارا للضروري فلا يندفع
بما يقال من ان الضرب عرض مستحيل البقاء
فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه
من وجود المفعول معه اذ لو تأخر لانعدم هو
بخلاف فعل البارئ تعالى فانه ازلي واجب الدوام
يبقى الى وقت وجود المفعول وهو غير المكون
عندنا لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة كا
لضرب مع المضروب والاكل مع المأكول ولانه
لو كان نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا

مخلوقاً بنفسه ضرورة أنه مكوَّن بالتكوين الذي
هو عينه فيكون قديماً مستغنياً عن الصانع و
هو محال وأن لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى
أنه أقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير
فيه ضرورة تكوّنه بنفسه وهذا لا يوجب كونه
خالقاً والعالم مخلوقاً فلا يصح القول بأنه خالق
للعالم وصانعه هف وأن لا يكون الله تعالى
مكوِّناً للأشياء ضرورة أنه لا معنى للمكوِّن إلا
من قام به التكوين إذا كان عين المكوَّن لا
يكون قائماً بذات الله تعالى وأن يصح القول
بأن خالق سواد هذا الحجر أسود وهذا الحجر خالق

خالق السواد إذ لا معنى للخالق والأسود
إلا من قام به الخلق والسواد وهما واحد و
محلهما واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم
بتغاير الفعل والمفعول ضرورياً لكنه ينبغي
للعاقل أن يتأمل في أمثال هذه المباحث
ولا ينسب إلى الراسخين من علماء الأصول
ما يكون استحالته بديهية ظاهرة على من له
أدنى تمييز بل يطلب لكلامهم محملاً يصلح
محلاً لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فإن
من قال التكوين عين المكوَّن أراد أن
الفاعل إذا فعل شيئاً فليس ههنا إلا الفاعل

والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين
والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل في
العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا
محققا مغايرا للمفعول في الخارج ولم يرد ان
مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم
المحالات وهذا كما يقال ان الوجود
عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج
للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق
آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم
والسواد بل الماهية اذا كانت فتكونها هو
وجودها لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان للعقل

ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود
وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأي الا ببيان
ان تكون الاشياء وصدورها عن البارئ تعالى
يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة
للقدرة والارادة والتحقيق ان تعلق القدرة
على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت
وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجابا له
واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو
ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت
قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق بحسب
خصوصيات المقدورات خصوصيات

الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة
وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى واما كون كل من
ذلك صفة حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض
علماء ما وراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان
لم يكن متغايرة والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم
وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق
بالحيوة يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة
تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين
وانما الخصوص في التعلقات والارادة صفة
لله تعالى ازلية قائمة بذاته كرر ذلك تاكيدا وتحقيقا
لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات

المكونات بوجه دون وجه ووقت دون وقت
لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات
لا فاعل بالارادة والاختيار والنجارية من انه
مريد بذاته لا بصفته وبعض المعتزلة من انه مريد
بارادة حادثة لا في محل والكرامية من ان ارادته
حادثة والدليل على ما ذكرناه الآيات الناطقة
باثبات صفة الارادة والمشية لله تعالى
مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام
الحوادث بذاته تعالى وايضا نظام العالم ووجوده
على الوجه الاوفق الاصلح دليل على كون صانعه
قادرا ومختارا وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه

موجبا بالذات لزم قدم ضرورة امتناع تخلف

ولو كان موجبا بالذات لزم الترجيح بلا مرجح

المعلول عن علته الموجبة ورؤية الله تعالى بمعنى

اضافة مصدر الى المفعول

الانكشاف التام بالبصر وهو معنى ادراك الشيء

وانما اخذ التام لان الانكشاف متفاوت والرؤية

كما هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر

متعلق بادرك — بيان الانكشاف التام

ثم غمضنا العينين فلا خفاء في انه وان كان

منكشفا لدينا في الحالين لكن انكشافه حال

النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه حالة

مخصوصة هي المسماة بالرؤية جايزة في

العقل بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم با

متناع رؤيته تعالى ما لم يقم له برهان على ذلك

مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فمن

ادعى الامتناع فعليه البيان وقد استدل اهل الحق

على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسمعي تقرير الاول

انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة

بهذه الاضافة

فانا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض ولا

بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي

اي الحكم مشترك بين الاعيان والاعراض وهو الرؤية

اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع

لان الوجود مشترك بين الجسم والجوهر والعرض كالرؤية

مشترك بينهما والحدوث عبارة عن كون

الوجود بعد العدم والامكان عن عدم ضرورة

فيكون الحدوث عبارة عن الوجود

الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العلية

فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع

وغيره فيصح ان يرى من حيث تحقق علة الصحة

وهو الوجود ويتوقف امتناعها على ثبوت
كونا بشيء من خواص الممكن شرطا او من خواص
الواجب مانعا وكذا يصح ان يرى ساير الموجودات
من الاصوات والطعوم والروايح وغير ذلك
وانما لا يرى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد
رؤيتها بطريق جري العادة لا بناء على امتناع
رؤيتها وحين اعترض بان الصحة عدمية فلا
تستدعي علة ولو سلم فالواحد النوعي قد يعلل
بالمختلفات كالحرارة للشمس والنار فلا يستدعي
علة مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي
ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل

كل شيء عينه اجيب بان المراد بالعلة متعلق
الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه
وجوديا ثم لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم
والعرض لانا اول ما نرى شبحا من بعيد انما ندرك
منه هوية ما دون خصوصية جوهرية او
عرضية او انسانية او فرسية ونحو ذلك وبعد
رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهويته قد نقدر
على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض و
قد لا نقدر فمتعلق الرؤية هو كون الشيء
له هوية ما وهو المعني بالوجود واشتراكه
ضروري وفيه نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية

من الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار
خصوصية وتقرير الثاني ان موسى عم قد سال
الروية بقوله رب ارني انظر اليك فلو لم يكن
ممكنا لكان طلبه جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى
وبما لا يجوز او سفها وعبثا وطلبا للممتنع والانبياء
منزهون عن ذلك وان الله تعالى قد علق
الروية باستقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه
والمتعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار
بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به
والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة وقد
اعترض بوجوه اقواها ان سال موسى عم

عم كان لاجل قومه حيث قالوا لن نومن
لك حتى نرى الله جهرة فسال ليعلموا امتناعها
كما علمه هو وبانا لا نسلم ان المعلق عليه
ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال
واجيب بان كلا من ذلك خلاف الظاهر و
لا ضرورة في ارتكابه على ان القوم ان كانوا
مومنين كفاهم قول موسى عم ان الروية
ممتنعة وان كانوا كفارا لم يصدقوه في
حكم الله تعالى بالامتناع واياما كان يكون
السوال عبثا والاستقرار حالة التحرك ايضا
ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما المحال

اجتماع الحركة والسكون واجبة بالنقل و
ورد الدليل السمعي بايجاب رؤية المؤمنين
الله تعالى في دار الآخرة اما الكتاب فقوله
تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة واما
السنة فقوله عم انكم سترون ربكم كما ترون
القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه احد وعشرون
من اكابر الصحابة واما الاجماع فهو ان الامة
كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة و
ان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظاهرها
ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم
وتاويلاتهم واقوى شبههم من العقليات ان

الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة
ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث
لا تكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال
شعاع من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال
في حق الله تعالى والجواب منع هذا الاشتراط
واليه اشار بقوله فيرى لا في مكان ولا على جهة
من مقابلة او اتصال شعاع او ثبوت مسافة
بين الرائي وبين الله تعالى وقياس الغائب
على الشاهد فاسد وقد يستدل على عدم الاشتراط
برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر لان الكلام
في الرؤية بحاسة فان قيل لو كان جائز الرؤية

والحاسة سليمة لوجب ان يرى والا لجاز ان يكون
بحضرتنا جبال شاهقة لا نريها وانها سفسطة قلنا
ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى فلا
تجب عند اجتماع الشرائط ومن السمعيات قوله
تعالى لا تدركه الابصار والجواب بعد تسليم
كون الابصار للاستغراق وافادته عموم
السلب لا العموم وكون الادراك هو الرؤية
مطلقا لا الرؤية على الوجه الاحاطة بجوانب
المرئي انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال
وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو
امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا

يمدح بعدم رؤيته لامتناعها وانما التمدح
في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب
الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية
على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية
على جواز الرؤية بل تحققها اظهر لان المعنى انه مع
كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهي
والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها ان الآيات
الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام
والاستنكار والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم
في طلبها لا لامتناعها والا لمنعهم موسى عم
ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم الها فقال

بل انتم قوم تجهلون وهذا يشعر بامكان الرؤية
في الدنيا ولهذا اختلف الصحابة رضي الله عنهم
في ان النبي عليه السلام هل رأى ربه ليلة المعراج
والاختلاف في الوقوع دليل الامكان واما
الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف
ولا خفاء في انها نوع مشاهدة يكون بالقلب
دون العين والله تعالى خالق لافعال
العباد من الكفر والايمان والطاعة وال
عصيان لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق
لافعاله وقد كانت الاوائل منهم
يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق ويكتفون

ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك
وحين رأى الجبائي واتباعه ان معنى الكل
واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود
تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق احتج اهل
الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا
لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد
الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك
واللازم باطل فان المشي من موضع الى موضع
قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها
ابطاء ولا شعور للماشي بذلك وليس هذا
ذهولا عن العلم بل لو سئل عنها لم يعلم وهذا اظهر

افعاله واما اذا تاملت في حركات اعضائه
عند المشي والاخذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج
اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب
ونحو ذلك فالامر اظهر الثاني ان النصوص
الواردة في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما
تعملون اي عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج
الى حذف الضمير او معمولكم على ان ما موصولة
ويشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال
العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد لم نرد بالفعل
المعنى المصدري الذي هو الايجاد والايقاع
بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الايجاد و

الايجاد والايقاع اعني ما نشاهده من الحركات
والسكنات مثلا وللذهول عن هذه النكتة
قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوفة
على كون ما مصدرية وكقوله تعالى خالق
كل شيء اي ممكن بدلالة العقل وفعل العبد شيء
وكقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق في مقام
التمدح بالخالقية وكونها مناطا لاستحقاق
العبادة لا يقال فالقائل بكون العبد خالقا
لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين
لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك في
الالوهية بمعنى وجوب كما للمجوس او بمعنى
الوجود

استحقاق العبادة كما لعبدة الاصنام و
المعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية
العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب
والآلات التي هي بخلق الله تعالى الا ان مشايخ
ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه
المسئلة حتى قالوا ان المجوس اسعد حالا منهم
حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا
شركاء لا تحصى واحتجت المعتزلة بانا نفرق
بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش
فان الاولى باختياره دون الثانية ولانه لو كان
الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف والمدح

والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظ
والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية القائلين
بنفي الكسب والاختيار اصلا واما نحن فنثبته
على ما حققته ان شاء الله تعالى وقد يتمسك بانه
لو كان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم
والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق
الى غير ذلك وهذا جهل عظيم لان المتصف بالشيء
من قام به ذلك الشيء لا من اوجده اولا يرون
ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر
الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك و
ربما يتمسك بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين

وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني وههنا بمعنى التقدير وهي أن أفعال العباد كلها بإرادته ومشيئته قد سبق أنهما عندنا عبارة عن معنى واحد وحكمه لا يبعد أن يكون ذلك إشارة إلى خطاب التكوين وقضيته أي قضائه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة إحكام لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به لأن الرضاء بالقضاء واجب واللازم باطل لأن الرضاء بالكفر كفر لأنا نقول الكفر مقضي لا قضاء والرضاء إنما يجب بالقضاء دون المقضي وتقديره وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضر وما

وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود تعميم إرادة الله تعالى وقدرته لما مر من أن الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعي القدرة والإرادة لعدم الإكراه والإجبار فإن قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالإيمان والطاعة قلنا إنه تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما أنه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة أنكروا إرادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى قالوا إنه أراد من الكافر والفاسق إيمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم أن

ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع

ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به

فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على

خلاف ارادته وهذا شنيع جدا حكي عن عمرو

بن عبيد انه قال ما الزمني احد مثل ما الزمني

مجوسي كان معي في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال

ان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا اراد اسلامي اسلمت

فقلت للمجوسي ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن

الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فانا اكون

مع شريك الاغلب وحكي ان القاضي عبد الجبار الهمداني

دخل على الصاحب بن العباد وعنده الاستاذ

الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائني فلما رأى الاستاذ

قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ

على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء

والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الا

رادة والنهي عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر

مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم ان الشيء

قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادا و

ينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى

او لانه لا يسأل عما يفعل الا يرى ان السيد

اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده

يأمره بالشيء ولا يريده منه وقد يتمسك من

من الجانبين بالايات وباب التاويل مفتوح
على الفريقين وللعباد افعال اختيارية يثابون
بها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت
معصية لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل
للعبد اصلا وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات
لا قدرة عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لانا
نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة
الارتعاش ونعلم ان الاول باختياره دون
الثاني ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح
تكليفه ولما ترتب استحقاق الثواب والعقاب
على افعاله ولما صح اسناد الافعال التي تنبئ عن سابقية القصد

٧٥

والاختيار اليه على سبيل الحقيقة
مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام
واسود لونه والنصوص القطعية تنفي ذلك
كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وقوله تعالى
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير
ذلك فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته
الجبر لازم قطعا لانهما اما ان يتعلقا بوجود
الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا اختيار
مع الوجوب والامتناع قلنا ان الله تعالى
يعلم ويريد ان العبد يفعله او يتركه باختياره
فلا اشكال فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا

او ممتنعا وهذا ينافي الاختيار قلنا مم فان
الواجب بالاختيار محقق للاختيار لا منافي
له وايضا منقوض بافعال البارئ تعالى فان قيل
لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه
موجدا لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق
ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وايجادها ومعلوم
ان المقدور الواحد لا يدخل تحت القدرتين المستقلتين
قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته الا انه
لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة
ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال
كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا

٧٦

في التفصي عن هذا المضيق الى القول
بان الله تعالى خالق والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف
العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله
تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد
داخل تحت القدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل
مقدور الله تعالى بجهة الايجاد ومقدور العبد
بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضروري
وان لم نقدر على ازيد من ذلك في تلخيص
العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد
بخلق الله تعالى وايجاده مع ما فيه للعبد من
القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات

قوله ولهم كانه اشارة الى جواب سؤال وهو ان يقال ما الفرق بين الخلق والكسب حتى يقال ان الفعل مقدور الله من جهة الخلق والايجاد ومقدور العبد من جهة الكسب فاجاب بقوله ولهم

مثلا ان الكسب وقع بآلة والخلق لا بآلة
وهو عبارة عن تعلق قدرة العبد بالمقدور
والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق
مقدور لا في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد
القادر به والخلق يصح فان قيل فقد اثبتم ما
نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا
الشخصان
ان الشركة ان يجتمع اثنان على شيء واحد وينفرد
كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية
والمحلة فكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله
والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام
بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيء بجهتين مختلفتين
كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق و

77

وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد
ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد
بجهة الكسب فان قيل فكيف كان كسب القبيح
قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب
بخلاف خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم
لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع
عليها فجزمنا بان ما نستقبحه من الافعال قد
يكون له فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام
الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكاسب فانه قد
يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح
مع ورود النهي عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق

فان القيام مقدور والعبد ... في محل قدرته وهو بدنه ... القيام قائم به وبدونه ... متصف به فيسمى ذلك كسبا ... القيام مقدور الله تعالى ... القيام يوجد في شيء خارج ... وقدرته لكنه لا يقع في محل قدرة الله تعالى فيسمى ذلك خلقا

والتحقيق انه لا يخلق الله تعالى القبيح الا في ضمنه خير لا يطلع عليه الا العارفون بخلاف كسب العبد القبيح فانه لا يوجد في ضمنه خير غالبا فلهذا قبح كسب القبيح دون الخلق

حاصله ان يقال ان جهتا امرين الخلق والكسب فلم كان كسب القبيح قبيحا موجبا لاستحقاق الذم دون خلقه وايجاده

ويمكن ان يقال حكمة خلق القبائح والشرور كالقتل والزنا عند شروع العبد في اسبابها رفع الجبر عن العباد واظهار اثر قدرتهم حتى يعلم انها مدار العقاب وحكم خلق المضرات والمؤذيات كالحيات والنار زجر العقاب عن المعاصي المؤدية الى السعير الحار الممتلئة بالنيران والحيات واظهار كمال قدرته بخلق الاضداد اذ الاشياء تتبين باضدادها

الذم والعقاب والحسن منها اى من افعال
العباد وهو ما يكون متعلق المدح فى العاجل
والثواب فى الآجل والاحسن ان
يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب
ليشمل المباح برضاء الله تعالى الارا
دته من غير اعتراض والقبيح منها وهو
ما يكون متعلق الذم فى العاجل والعقاب
فى الآجل ليس برضائه لما عليه من الاعتراض
قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعنى
ان الارادة والمشية والتقدير يتعلق
بالكل والرضاء والمحبة والامر لا يتعلق

لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح والاستطاعة
مع الفعل خلافا للمعتزلة وهى حقيقة القدرة
التى يكون بها الفعل اشارة الى ما ذكره صاحب
التبصرة من انها عرض يخلقه الله تعالى فى
الحيوان يفعل بها الافعال الاختيارية
وهى علة للفعل والجمهور على انها شرط
لاداء الفعل لا علة وبالجملة هى صفة يخلقها
الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد
سلامة الاسباب والآلات فان قصد
فعل الخير خلق الله قدرة فعل الخير و
ان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة

فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل
الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم
الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع واذا كانت
الاستطاعة عرضا وجب ان يكون مقارنة
للفعل بالزمان لا سابقة عليه والا لزم
وقوع الفعل بلا استطاعة ولا قدرة عليه لما مر
من امتناع بقاء الاعراض فان قيل لو سلم استحالة
بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الا
مثال عقيب الزوال فمن اين يلزم وقوع الفعل
بلا قدرة قلنا انما ندعي لزوم ذلك اذا كانت
القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة واما

واما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد
اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا يكون
الا مقارنة ثم ان ادعيتم انه لا بد لها من امثال
سابقة حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث
من القدرة فعليكم البيان واما ما يقال لو
فرضنا بقاء القدرة السابقة الى آن الفعل
اما بتجدد الامثال واما باستقامة بقاء
الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها
في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث
جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا
بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذ القدرة

بحالها لم تتغير ولم تحدث فيها معنى لاستحالة
ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة
الثانية واجبًا وفي الحالة الاولى ممتنعا ففيه
نظر لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل
لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبان
كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان
البتة حتى يمتنع الفعل في زمان حدوث القدرة
مقرونة بجميع الشرايط ولانهم يجوزان يمتنع الفعل
في الحالة الاولى لانتفاء شرط او وجود مانع
ويجب في الثانية لتمام الشرايط مع ان القدرة
التي هي صفة القادر في الحالين على السواء ومن ههنا

ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد
بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرايط
التاثير فالحق انها مع الفعل والا فقبله
واما امتناع بقاء الاعراض فمبني على مقدمات
صعبة البيان وهي ان بقاء الشيء امر
محقق زايد عليه وانه يمتنع قيام العرض
بالعرض وانه يمتنع قيامهما معًا بالمحل و
لما استدل القائلون بكون الاستطاعة
قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل
ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك
الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم يكن

الاستطاعة متحققة ح لزم تكليف العاجز
وهو باطل اشار الى الجواب بقوله ويقع
هذا الاسم يعني لفظ الاستطاعة على سلامة
الاسباب والالات والجوارح كما في قوله
تعـ ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلاً فان قيل الاستطاعة صفة
المكلف وسلامة الاسباب والالات
ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها
قلنا المراد سلامة اسبابه والاته والمكلف
كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك يقال
هو ذو سلامة اسباب الالة لتركبه لكنه يشتق منه

منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة
وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة
التي هي سلامة الاسباب والالات لا لا
ستطاعة بالمعنى الاول فان اريد بالعجز
عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نسلم استحالة
تكليف العاجز وان اريد بالمعنى الثاني فلا نسلم
لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة
الاسباب والالات وان لم يحصل حقيقة
القدرة التي بها الفعل وقد يجاب بان القدرة
صالحة للضدين عند ابي حنيفة حتى
ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها

القدرة التي تصرف الى الايمان لا اختلاف
الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف
في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان
المكلف به الا انه صرف قدرته بدل الى الكفر و
ضيع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق
الذم والعقاب ولا يخفى ان في هذا الجواب
تسليما لكون القدرة قبل الفعل لان القدرة
على الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا
محالة فان اجيب بان المراد ان القدرة
وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق
باحدهما لا تكون الا معه حتى ان ما يلزم

يلزم مقارنتها بالفعل هي القدرة المتعلقة
بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة
المتعلقة به واما نفس القدرة فقد تكون
متقدمة متعلقة بالضدين قلنا هذا مما لا يتصور
فيه نزاع بل هو لغو من الكلام فليتأمل
ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء
كان ممتنعا في نفسه كجمع الضدين او ممكنا كخلق
الجسم واما ما يمتنع بناء على ان الله تعالى علم
خلافه واراد خلافه كايمان الكافر وطاعة
العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه
مقدور المكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف

تكليف ما ليس في الوسع

بما ليس في الوسع متفرع عليه لقوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها والامر في قوله تعالى انبئوني
باسماء هؤلاء للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى
حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ليس
المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق
من العوارض اليهم وانما النزاع في الجواز
فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي وجوزه
الاشعري لانه لا يقبح من الله شيء وقد يستدل
بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها على المعتزل
نفي الجواز وتقريره انه لو كان جايزا لما لزم
من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم

اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقا بمعنى
اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى
وهو محال وهذه نكتة في بيان استحالة
كل ما تعلق علم الله تعالى وارادته واختياره
بعدم وقوعه وحلها انا لا نسلم ان كل ما يكون
ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه
وانما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع
بالغير والا لجاز ان يكون لزوم المحال بناء
على الامتناع بالغير الا يرى ان الله تعالى
لما اوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه
ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه

تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال
والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه
مح بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زايد
على نفسه فلانسلم انه لا يستلزم المح وما يوجد
من الالم في المضروب عقيب ضرب انسان
والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان
وتقييد بذلك ليصلح محلا للخلاف فانه هل
للعبد صنع فيه ام لا وما اشبهه كالموت
عقيب القتل كل ذلك مخلوق الله تعالى
لما مر من ان الخالق هو الله تع وحده و
ان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة والمعتزلة

والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الى
غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا
من الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق
المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه ان
يوجب فعل الفاعل فعلا آخر كحركة اليد
يوجب حركة المفتاح فالالم يتولد من الضرب
والانكسار من الكسر وليسا مخلوقين
لله وعندنا الكل بخلق الله تعالى
لا صنع للعبد في تخليقه والاولى ان لا
يقيد بالتخليق لان ما يسمونه متولدات
لا صنع للعبد فيه اصلا اما التخليق فلاستحالته

من العبد واما الكتاب فلاستحالة الكتاب
ما ليس قايما بمحل القدرة ولهذا لا يتمكن العبد
من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية
والمقتول ميت باجله اى بالوقت المقدر
لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى
قد قطع عليه الاجل لنا ان الله تعالى قد حكم باجال
العباد على ما علم من غير تردد وبانه اذا جاء
اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون
واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة
في بعض الطاعات تزيد العمر وبانه لو كان
ميتا باجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا

ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا اذ ليس موت
المقتول بخلقه ولا بكسبه والجواب عن الاول
ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه
الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم
انه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة فنسبت
هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم
الله تعالى انه لولاها لما كانت تلك الزيادة
وعن الثاني ان وجوب العقاب والضمان
على القاتل تعبدا لارتكابه المنهي وكسبه
الفعل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت
بطريق جري العادة فان القتل فعل القاتل

فاسناد الزيادة الى الطاعة من قبيل اسناد الفعل الى سببه يقال ان الطاعة سبب للزيادة

كسبا وان لم يكن خلقا والموت قايم بالميت
مخلوق لله تع لا صنع فيه للعبد تخليقا ولا
اكتسابا ومبنى هذا على ان الموت وجودى
بدليل قوله تع خلق الموت والحيوة والا
كثرون على انه عدمى ومعنى خلق الموت قدّره
والاجل واحد لا كما زعم الكعبى ان للمقتول
اجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل
لعاش الى اجله الذى هو الموت ولا كما زعم
الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا وهو وقت
موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين
واجالا اخترامية بحسب الافات والامراض

والامراض والحرام رزق لان الرزق اسم
لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فياكله وذلك
قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا
اولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه
عن معنى الاضافة الى الله تع مع انه معتبر
فى مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس
برزق لانهم فسروا تارة بمملوك ياكله
المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك
لا يكون الا حلالا لكن يلزم على الاول ان لا
يكون ما ياكله الدواب رزقا وعلى الوجهين
ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى

اصلا ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة
الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وانه
لا رازق الا الله وحده وان العبد
يستحق الذم والعقاب في اكل الحرام
وما يكون مستندا الى الله تعالى لا يكون
قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب
والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه
باختياره وكل يستوفي رزق نفسه حلالا كان
او حراما لحصول التغذي بهما جميعا
ولا يتصور ان لا ياكل انسان رزقه او ياكل
غيره رزقه لان ما قدره الله تعالى غذاء لشخص

شخص يجب ان ياكله ويمتنع ان ياكله غيره
واما بمعنى الملك فلا يمتنع ان ياكله غيره والله
تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء بمعنى
خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق
وحده وفي التقييد اشارة الى ان ليس
الهداية بيان طريق الحق لانه عام في حق
الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد
ضالا او تسميته ضالا اذ لا معنى لتعليق ذلك
بمشية الله تعالى نعم قد يضاف الهداية الى
النبي عم مجازا بطريق التسبب كما يسند الى
القران وقد يسند الاضلال الى الشيطان

كما يستند الى الاصنام ثم المذكور في كلام
المشايخ ان الهداية عندنا خلق الا
هتداء ومثل هداه الله فلم يهتد مجاز
عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند
المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل
لقوله تع انك لا تهدي من احببت ولقوله
عم اللهم اهد قومي مع انه بين الطريق
فدعاهم الى الاهتداء والمشهور ان الهداية
عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة الى المطلوب
وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المط
سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل

يحصل وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك
بواجب على الله والا لما خلق الكافر
الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ولما كان
له منة على العباد واستحقاق شكر في الهداية
وافاضة انواع الخيرات لكونها اداء للواجب
ولما كان امتنانه على النبي عم فوق امتنانه
على ابي جهل لعنه الله عليه اذ فعل بكل منهما
غاية مقدوره من الاصلح له ولما كان سؤال
العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط في
الخصب والرخاء معنى لما لم يفعله في حق كل
احد فهو مفسدة له يجب على الله تع تركها

وما بقي في قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد
شيء اذ قد اتى بالواجب ولعمري ان مفاسد
هذا الاصل اعني وجوب الاصلح بل اكثر
اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى واكثر
من ان يحصى وذلك لقصور نظرهم في المعارف
الالهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد
في طبايعهم وغاية تشبثهم في ذلك ان ترك
الاصلح يكون بخلا وسفها وجوابه ان منع
ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة
القاطعة كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب
يكون محض عدل وحكمة ثم ليت شعري ما معنى

معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه
استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو
ظ ولزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن
من الترك بناء على استلزامه محالا من سفه
او جهل او عبث او بخل ونحو ذلك
لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى
الفلسفة الظاهرة العوار

وعذاب القبر للكافرين ولبعض
عصاة المؤمنين خص البعض لان
منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا
يعذب وتنعيم اهل الطاعة في

في القبر بما يعلم الله تعالى ويريده وهذا
اولى مما وقع في عامة الكتب
من الاقتصار على اثبات عذاب
القبر دون تنعيمه بناء على ان النصوص
الواردة فيه اكثر وعلى ان عامة اهل
القبور كفار وعصاة فالتعذيب
بالذكر اجدر وسؤال منكر ونكير
وهما ملكان يدخلان القبر فيسألان
العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه
قال السيد ابو شجاع ان للصبيان
سؤالا وكذا الانبياء عند البعض

البعض ثابت بكل من هذه الامور
بالدلائل السمعية لانها امور ممكنة
اخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص
قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا
آل فرعون اشد العذاب وقال
الله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وقال
النبي عليه السلام استنزهوا عن البول فان عامة
عذاب القبر منه وقال النبي عليه السلام
يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت
نزلت في عذاب القبر اذا قيل له

من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول
ربى الله ودينى الاسلام ونبيى محمد عم
وقال عم اذا قبر الميت اتاه ملكان
اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر
وللآخر النكير الى آخر الحديث وقال
القبر روضة من رياض الجنة او حفرة
من حفر النيران وبالجملة الاحاديث
الواردة فى هذا المعنى وفى كثير من احوال
الآخرة متواترة المعنى وان لم يبلغ
احادها حد التواتر وانكر عذاب
القبر بعض المعتزلة والروافض لان

لان الميت جماد لا حيوة له ولا ادراك
له فتعذيبه محال والجواب انه
يجوز ان يخلق الله تع فى جميع الاجزاء
او بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك
الالم او لذة التنعيم وهذا لا يستلزم
اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك
او يضطرب او يرى اثر العذاب
عليه حتى ان الغريق فى الماء او
الماكول فى بطون الحيوانات او
المصلوب فى الهواء يعذب
وان لم نطلع عليه ومن تامل فى

في عجائب ملكه وملكوته وغرائب
قدرته وجبروته لم يستبعد امثال
ذلك فضلا عن الاستحالة وعلم انه
لما كان احوال القبر مما هو متوسط
بين امر الدنيا والآخرة افردها بالذكر
ثم اشتغل ببيان حقية الحشر وتفاصيل
ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل
انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ونطق
بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة و
صرح بحقية كل منها تحقيقا وتأكيدا واعتناء
بشانه فقال والبعث وهو ان يبعث الله

الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم
الاصلية ويعيد الارواح اليها لحق
لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون
وقوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول
مرة الى غير ذلك من النصوص القاطعة
الناطقة بحشر الاجساد وانكره الفلاسفة
بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه
وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به غير
مضر بالمقصود لان مرادنا ان الله
تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان ويعيد
روحه اليه سواء سمي ذلك اعادة المعدوم

بعينه او لم يسم وبهذا يسقط ما قالوا
انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار جزءا
منه فتلك الاجزاء اما ان تعاد فيهما
فهو محال او في احدهما فلا يكون الآخر
معادا بجميع اجزائه وذلك لان المعاد
هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول
العمر الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة
في الآكل لا اصلية فان قيل هذا قول
بالتناسخ لان البدن الثاني ليس هو
الاول لما ورد في الحديث من ان اهل
الجنة جرد مرد وان الجهنمي ضرسه مثل

مثل احد ومن ههنا قال من قال ما من
مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ قلنا
انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني
مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن
الاول وان سمي مثل ذلك تناسخا كان
نزاعا في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة
اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل
الادلة قائمة على حقيته سواء سمي تناسخا
ام لا والوزن حق لقوله تعالى والوزن
يومئذ الحق والميزان عبارة عما يعرف
به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن

عن ادراك كيفية وانكره المعتزلة لان
الاعمال اعراض ان امكن اعادتها لم يمكن
وزنها معلومة لله تعالى فوزنها عبث و
الجواب انه قد ورد في الحديث ان كتب
الاعمال هي التي توزن فلا اشكال وعلى
تقدير تسليم كون افعال الله تعالى معللة
بالاغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع
عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب
العبث والكتاب المثبت فيه طاعات
العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بايمانهم
وللكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم حق

حق لقوله تعالى ونخرج له يوم القيمة كتابا
يلقاه منشورا وقوله تعالى فاما من اوتي
كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا
وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب
وانكره المعتزلة زعما منهم انه عبث والجواب
ما مر والسؤال حق لقوله عم ان الله
تعالى يدني المؤمن فيضع عليه كنفه وستره
فيقول اتعرف ذنب كذا فيقول نعم اي
رب حتى قرره بذنوبه ورأى في نفسه
انه قد هلك قال سترتها عليك في الدنيا
وانا اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته

واما الكفار والمنافقون فينادى بهم
على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا
على ربهم الا لعنة الله على الظالمين والحوض حق
لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر ولقوله عم حوضي
مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه ابيض
من اللبن وريحه اطيب من المسك و
كيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب
منها فلا يظمأ ابدا والاحاديث فيه
كثيرة والصراط حق وهو جسر ممدود
على متن جهنم ادق من الشعر واحد
من السيف يعبره اهل الجنة وتزل فيه

اقدام اهل النار وانكره اكثر المعتزلة
لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن فهو
تعذيب للمؤمنين والجواب ان الله
تعالى قادر على ان يمكن من العبور
عليه ويسهله على المؤمنين حتى ان منهم
من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح
الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك مما ورد
في الحديث والجنة حق والنار حق لان
الآيات والاحاديث الواردة في
شأنهما اشهر من ان تخفى واكثر من
ان تحصى تمسك المنكرون بان الجنة

موصوفة بان عرضها كعرض السموات
والارض وهذا في عالم العناصر محال وفي
عالم الافلاك او في عالم آخر خارج عنه
مستلزم لجواز الخرق والالتيام وهو باطل
قلنا هذا مبني على اصلكم الفاسد وقد
تكلمنا عليه في موضعه وهما اي الجنة
والنار مخلوقتان الآن موجودتان
تكرير وتاكيد وزعم اكثر المعتزلة انهما انما
تخلقان يوم الجزاء لنا قصة آدم وحوا
عليهما السلام واسكانهما في الجنة والآيات
الظاهرة في اعدادهما مثل اعدت للمتقين

للمتقين واعدت للكافرين اذ لا ضرورة
في العدول عن الظاهر فان عورض بمثل
قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين
لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا
قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة
آدم تبقى سالمة عن المعارض قالوا لو
كانتا موجودتين لما جاز هلاك اكل
الجنة لقوله تعالى اكلها دائم لكن اللازم
باطل بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
قلنا لا خفاء في انه لا يمكن دوام اكل الجنة
بعينه وانما المراد بالدوام انه اذا فني

شيء منه حيث بتدله وهذا لا ينافي الهلاك
لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل
يكفي الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز
ان يكون المراد منه ان كل ممكن فهو
هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الا
مكاني بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة
العدم باقيتان لا تفنيان ولا يفنى اهلهما
اي دائمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر
لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها
ابدا واما ما قيل من انهما تهلكان ولو
لحظة تحقيقا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه

وجهه فلا ينافي البقاء بهذا المعنى على
انك قد عرفت انه لا دلالة في الآية على
الفناء وذهب الجهمية الى انهما تفنيان
ويفنى اهلهما وهو قول باطل مخالف
للكتاب والسنة والاجماع وليس
عليه شبهة فضلا عن حجة والكبيرة قد اختلفت
الروايات فيها روى ابن عمر رضه انها تسعة
الشرك بالله تعالى وقتل النفس بغير حق
وقذف المحصنة والزنا والفرار والسحر
واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين
والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة رضه اكل

الربوا وزاد على هذه السرقة وشرب
الخمر وقيل كل ما كان مفسدته مثل مفسدة
شيء مما ذكر او اكثر منه وقيل كل ما
توعد عليه الشارع بخصوصه وقيل كل
معصية أصر عليها العبد فهي كبيرة و
كل ما استغفر عليها فهي صغيرة وقال صاحب
الكفاية الحق انهما اسمان اضافيان لا
يعرفان بذاتهما وكل معصية أضيفت
الى ما فوقها فهي صغيرة وان اضيفت
الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة
هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد ههنا

ههنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر لا تخرج
العبد المؤمن من الايمان لبقاء التصديق
الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة
حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن
ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين
بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة
الايمان ولا تدخله اي العبد المؤمن في الكفر
خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب
الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر فانه لا واسطة
بين الكفر والايمان لنا وجوه الاول ما مر
من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي

فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه
ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة او
حمية او انفة او كسل خصوصا اذا اقترن
به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على
التوبة لا ينافيه نعم اذا كان بطريق الاستحلال
والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة التكذيب
ولا نزاع في ان من المعاصي ما جعله الشارع
علامة التكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة
الشرعية كسجود الصنم والقاء المصحف
في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر
ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر وبهذا

وبهذا ينحل ما يقال ان الايمان اذا كان
عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي ان لا
يصير المؤمن المقر المصدق كافرا بشيء
من الفاظ الكفر وافعاله ما لم يتحقق منه
التكذيب او الشك الثاني الايات
والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن
على العاصي كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا
كتب عليكم القصاص وقوله تعالى يا ايها
الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا
وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا
الاية وهي كثيرة الثالث اجماع الامة من عصر

النبي ع م الى يومنا هذا بالصلوة على من
مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء
والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر
بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن
احتجت المعتزلة بوجهين الاول ان الامة
بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق
اختلفوا في انه مؤمن وهو مذهب اهل
السنة او كافر وهو قول الخوارج او منافق
وهو قول الحسن البصري فاخذنا بالمتفق
عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق
ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب ان هذا

اعلم ان المنافق كافر مع اقراره باللسان وتلفظه بالشهادة شرح مواقف

هذا احداث للقول المخالف لما اجمع عليه
السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين
فيكون باطلا الثاني انه ليس بمؤمن لقوله
تع افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا جعل
المؤمن مقابلا للفاسق وقوله ع م لا يزني
الزاني وهو مؤمن وقوله ع م لا ايمان لمن
لا امانة له ولا كافر لما تواتر من ان
الامة كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه
احكام المرتد ويدفنونه في مقابر
المسلمين والجواب ان المراد بالفاسق
في الاية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق

والتكذيب وارد على سبيل التغليظ و
المبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل الآيات
والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن
حتى قال عليه السلام لابي ذر لما بالغ في السوال
وان زنى وان سرق على رغم انف ابي
ذر احتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة
في ان الفاسق كافر لقوله تعالى ومن لم يحكم
بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله
تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم
الفاسقون وكقوله عليه السلام من ترك صلوة متعمدا
فقد كفر وفي ان العذاب مختص بالكافر

بالكافر كقوله تعالى ان العذاب على من
كذب وتولى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب
وتولى وان الخزي اليوم والسوء على
الكافرين الى غير ذلك والجواب انها متروكة
الظاهر للنصوص القاطعة على ان مرتكب
الكبيرة ليس بكافر والاجماع المنعقد
على ذلك على ما مر والخوارج خوارج
عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم و
الله تعالى لا يغفر ان يشرك به باجماع المسلمين
لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلا ام لا
فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما

حكم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه يمتنع
عقلاً لان قضية الحكمة التفرقة بين المحسن
والمسيء والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الا
باحة ورفع الحرمة اصلاً فلا يحتمل العفو
ورفع الغرامة وايضا الكافر يعتقده حقا
ولا يطلب له عفواً ومغفرة فلم يكن العفو
عنه حكمة وايضا هو اعتقاد الابد فيوجب
جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب و
يغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر
والكبائر مع توبة او بدونها خلافا للمعتزلة
وفي تقرير الحكم ملاحظة الآية الدالة على

ثبوته والآيات والاحاديث في هذا المعنى
كثيرة والمعتزلة يخصصونها بالصغائر
او بالكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا
بوجهين الاول الآيات والاحاديث
الواردة في وعيد العصاة والجواب انها
على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب
وقد كثرت النصوص في العفو فيخصص
المذنب المغفور عن عمومات الوعيد
وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم
فيجوز من الله تع والمحققون على خلافه
كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تع

ما يبدل القول لدى الثانى ان المذنب
اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان تقريرا
له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا
ينافى حكمة ارسال الرسل والجواب ان مجرد جواز
العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا
عن العلم كيف والعمومات الواردة فى الو
عيد المغرونة بغاية من التهديد يترجح جانب
الوقوع بالنسبة الى كل احد وكفى به زاجرا
ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب
مرتكبها الكبيرة ام لا لدخولها تحت قوله تعالى
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولقوله تعالى لا يغا

لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها
والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة
الى غير ذلك من الآيات والاحاديث وذهب
بعض من المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر
لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى
انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية
على انه لا يقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون
عنه نكفر عنكم سيئاتكم والجواب بان الكبيرة
المطلقة هى الكفر لانه الكامل وجمع الاسم
بالنظر الى انواع الكفر وان كان الكل ملة
واحدة فى الحكم او الى افراده القائمة بافراد

المخاطبين على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع
بالجمع يقتضي انقسام الاحاد بالاحاد كقولنا
ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم والعفو
عن الكبيرة هذا مما ذكر فيما سبق الا انه اعاده
ليعلم ان ترك المواخذة على الذنب يطلق
عليه لفظ العفو كما يطلق لفظ المغفرة و
ليتعلق به قوله اذا لم يكن عن استحلال
كفر لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق و
بهذا يؤول النصوص الدالة على تخليد
العصاة في النار او على سلب اسم الايمان
عنهم والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار في حق

في حق اهل الكبائر خلافا للمعتزلة وهذا
مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون
الشفاعة فبالشفاعة اولى وعندهم لما
لم تجز لنا قوله تعالى واستغفر لذنبك و
للمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالى فما تنفعهم
شفاعة الشافعين فان اسلوب
هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في
الجملة والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين
عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق ياسهم
معنى لان مثل هذا المقام يقتضي ان يوسموا
بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد

تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه
حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة على من يقول
بمفهوم المخالفة وقوله عم شفاعتي لاهل
الكباير من امتي وهو مشهور بل الاحاديث
في باب الشفاعة متواترة المعنى وحجة
المعتزلة مثل قوله تع واتقوا يوما لا تجزي
نفس عن نفس شيا ولا يقبل منها شفاعة
وقوله تع ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع
والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في
الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب
تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة ولما كان

كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة
القطعية من الكتاب والسنة والاجماع
قالت المعتزلة بالعفو عن الصغاير مطلقا
وعن الكباير بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة
الثواب وكلاهما فاسد اما الاول فلان
التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن
الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم فلا
معنى للعفو واما الثاني فلان النصوص
دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن
الجناية واهل الكباير من المؤمنين لا يخلدون
في النار وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى

فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ونفس الايمان
عمل خير لا يمكن ان يرى جزاءه قبل دخول النار
ثم يدخل النار لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج
عن النار وكقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات
جنات تجري من تحتها الانهار وقوله تعالى ان الذين
امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات
الفردوس الى غير ذلك من النصوص الدالة على
كون المؤمنين من اهل الجنة مع ما سبق
من الادلة القاطعة الدالة على ان العبد
لا يخرج بالمعصية عن الايمان وايضا الخلود
في النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء للكفر

للكفر الذي هو اعظم الجنايات فلو جوزي به غير
الكافر كان زيادة على قدر الجناية فلا يكون
عدلا وذهب المعتزلة الى ان من دخل النار
فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات
بلا توبة اذ المعصوم والتائب وصاحب
الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليسوا من
اهل النار على ما سبق من اصولهم والكافر
مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة
لوجهين احدهما انه يستحق العذاب وهو
مضرة خالصة دائمة فينافي استحقاق الثواب
الذي هو منفعة خالصة دائمة والجواب منع

قيد الدوام بل منع الاستخفاف بالمعنى الذى قصدوه
وهو الاستيجاب وانما الثواب فضل منه
والعذاب عدل فان شاء عفاه وان شاء
عذبه مدة ثم يدخله الجنة الثانى ان النصوص
الدالة على الخلود كقوله تع ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده
يدخله نارا خالدا فيها وقوله تع بلى من كسب
سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب
النار هم فيها خالدون والجواب ان قاتل المؤمن
لكونه مؤمنا لا يكون الا كافرا وكذا من تعدى

جميع الحدود وكذا من احاطت به
الخطيئة وشملته من كل جانب فلو سلم فالخلود
قد يستعمل فى المكث الطويل كقولهم سجن
مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة
على عدم الخلود والايمان فى اللغة التصديق
اى اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا
افعال من الامن كان حقيقة آمن به آمنه
من التكذيب والمخالفة تعدى باللام كما فى
قوله تع حكاية وما انت بمؤمن لنا اى
بمصدق وبالباء كما فى قوله عم الايمان ان
تؤمن بالله الحديث اى ان تصدق وليس حقيقة

التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق
الى الخبر او المخبر من غير اذعان وقبول
بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث يقع
عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام
الغزالي رحمه الله وبالجملة هو المعنى الذي
يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وهو معنى
التصديق المقابل للتصور حيث يقال في
اوايل علم الميزان العلم اما تصور واما
تصديق صرح بذلك رئيسهم ابو علي سينا
فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان
اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا من

١٠٨

من امارات التكذيب والانكار كما اذا فرض
ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي عم
وسلمه واقر به وعمل به ومع ذلك شد الزنار
بالاختيار او سجد للصنم بالاختيار نجعله
كافرا لما ان النبي عم جعل ذلك علامة التكذيب
والانكار وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت
يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات المورده
في مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق
فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء
به من عند الله تعالى اي تصديق النبي عم بالقلب
في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى

اجمالا وانه كاف في الخروج عن عهدة الايمان
ولا ينحط درجته عن الايمان التفصيلي فالمشرك
المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون
مؤمنا الا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله
بالتوحيد واليه الاشارة بقوله تعالى وما يؤمن
اكثرهم بالله الا وهم مشركون والاقرار اي
باللسان الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط
اصلا والاقرار قد يحتمله كما في حالة الاكراه
فان قيل قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم
والغفلة قلنا التصديق باق في القلب
والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل

جعل المحقق الذي لم يطرء عليه ما يضاده في حكم
الباقي حتى كان المؤمن اسما لمن آمن في الحال
او في الماضي ولم يطرء عليه ما هو علامة التكذيب
هذا الذي ذكره من ان الايمان هو التصديق
والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار
الامام شمس الائمة وفخر الاسلام وذهب جمهور
المحققين الى انه هو التصديق بالقلب وانما
الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما
ان التصديق القلب امر باطن لا بد له من
علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو
مؤمن عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا في احكام

الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق
فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ ابي منصور
رحه والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى
اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال الله تع وقلبه
مطمئن بالايمان وقال تع ولما يدخل الايمان في
قلوبكم وقال النبي عم اللهم ثبت قلبي على دينك
وقال عم لاسامة حين قتل من قال لا اله الا الله
هلا شققت قلبه فان قلت نعم الايمان هو
التصديق لكن اهل اللغة لا يعرفون منه الا
التصديق باللسان والنبي عم واصحابه رضي
الله عنهم كانوا يقنعون من المؤمنين بكلمة الشهادة

الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار
عما في قلبه قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق
عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ
التصديق لمعنى او وضعه لمعنى غير التصديق
القلبي لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان
المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبي عم مؤمن
به ولهذا صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان
قال الله تع ومن الناس من يقول امنا بالله وبا
ليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقال الله تعالى
قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا واما المقر باللسان وحده فلا نزاع

في انه يسمى مؤمنا مبالغة ويجرى عليه احكام الايمان
ظاهرا وانما النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه و
بين الله تعالى والنبي عليه السلام ومن بعده كما كانوا
يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا
يحكمون بكفر المنافق فدل انه لا يكفي في الايمان فعل
اللسان وايضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق
بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع
من خرس ونحوه فظهر ان ليست حقيقة الايمان مجرد
كلمة الشهادة على ما زعمت الكرامية ولما كان
مذهب جمهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء
ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان

باللسان وعمل بالاركان اشار الى نفي
ذلك بقوله واما الاعمال اي الطاعات فهي تتزايد
في نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص فهاهنا
مقامان الاول ان الاعمال غير داخلة في الا
يمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق
ولانه قد ورد في الكتاب والسنة عطف
الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات مع القطع بان العطف
يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف
عليه وورد ايضا جعل الايمان شرط صحة
الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات

وهو مؤمن مع القطع بان المشروط لا يدخل
في الشرط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه وورد
ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال
في قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا
على ما مر مع القطع بانه لا تحقق للشيء بدون
ركنه ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة
على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان
بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا كما هو
رأي المعتزلة لا على رأي من ذهب الى انها
ركن من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها
عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعي و

وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما
سبق المقام الثاني ان حقيقة الايمان لا يزيد
ولا ينقص لما مر من انه التصديق القلبي
الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور
فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل
له حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعات
او ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله
لا تغير فيه اصلا والآيات الدالة على زيادة
الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله
انهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد
فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص

وحاصله ان يقال انه كان يزيد بزيادة ما يجب
الايمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عم
وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض
ممكن في غير عصر النبي عم والايمان واجب اجمالا
فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا
خفاء في ان التفصيلي ازيد بل اكمل وما ذكر
من ان الاجمالي لا ينحط عن درجته فانا نتوقف في
الاتصاف باصل الايمان وقيل ان الثبات
والدوام على الايمان زيادة عليه في كل ساعة
وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما انه
عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان

لان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون
من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلا وقيل
المراد زيادة ثمرته واشراق نوره وضيائه
في القلب فانه يزيد بالاعمال وينتقص بالمعاصي
ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله
الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل
ان هذه المسئلة فرع مسئلة كون
الطاعات من الايمان وقال بعض
المحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق لا يقبل
الزيادة والنقصان بل يتفاوت قوة
وضعفا للقطع بان تصديق آحاد الامة

ليس كتصديق النبي عم ولهذا قال ابراهيم
ولكن ليطمئن قلبي بقي ههنا بحث آخر وهو
ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان
هو المعرفة واطبق علماؤنا على فساده لان
اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد عم
كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم
لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف
الحق يقينا وانما كان ينكر عنادا واستكبارا
قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم
فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام
واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها

اعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول
والمذكور في كلام بعض المشايخ ان التصديق
عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار
المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار
المصدق ولهذا يثاب عليه ويجعل رأس
العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما
تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم
فحصل له معرفة بانه جدار او حجر وهذا
ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق
هو ان تنسب باختيارك الصدق الى
المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار

لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان
التصديقات من اقسام العلم وهو من الكيفيات
النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا
اذا تصورنا النسبة بين شيئين وشككنا في
انها بالاثبات او بالنفي ثم اقيم البرهان على
ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول
لتلك النسبة وهو معنى التصديق والاثبات والحكم
والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار
في مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع
الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف
بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا

اختياريا ولا يكفي المعرفة لانها قد تكون بدون
ذلك نعم يلزم ان يكون المعرفة اليقينية المكتسبة
بالاختيار تصديقا ولا بأس بذلك لانه ح
يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرو
ويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك و
حصوله للكفار المعاندين المستكبرين
ممنوع وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم باللسان
واصرارهم على العناد والاستكبار وما هو من
علامات التكذيب والانكار والايمان والاسلام
واحد لان الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى
قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق

على ما مر وتؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان
فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت
من المسلمين وباطله لا يصح في الشرع
ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم
وليس بمؤمن ولا نعني بوحدتهما سوى هذا
فظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا عدم تغايـ
ـرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد
بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية من ان الايمان
هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من اوامره و
نواهيه والاسلام هو الخضوع والانقياد لالوهيته
وهذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فان

فان الايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغا
يران ومن اثبت التغاير يقال له ما حكم
من آمن ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان
اثبت حكما لاحدهما ليس بثابت للآخر
فيها والا فقد ظهر بطلان قوله فان قيل قوله
تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا صريح في تحقق الاسلام
بدون الايمان قلنا المراد ان الاسلام المعتبر
في الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو
في الآية بمعنى انقياد الظاهر من غير انقياد
الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة

من غير تصديق في باب الايمان فان قيل قوله عم
الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان
محمدا عبده ورسوله وتقيم الصلوة وتؤدي
الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان
استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام
هو الاعمال لا التصديق القلبي قلنا المراد ان
ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال النبي عم
لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله
وحده فقالوا الله ورسوله اعلم قال عم شهادة
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة
وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من

المغنم الخمس وكما قال الايمان بضع وسبعون
شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها
اماطة الاذى عن الطريق واذا وجد من العبد
التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن
حقا لتحقق الايمان ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن
ان شاء الله لانه ان كان للشك فهو كفر لا محالة وان
كان للتأدب واحالة الامور الى مشية الله
تع او للشك في العاقبة والمآل لا في الآن و
الحال او للتبرك بذكر الله تع او التبرؤ عن تزكية
نفسه والاعجاب بحاله فالاولى تركه لانه يوهم
بالشك فلهذا قال لا ينبغي دون ان يقول لا يجوز

لانه اذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز كيف
وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة
والتابعين وليس هذا مثل قولك انا شاب
ان شاء الله لان الشباب ليس من الافعال المكتسبة
ولا مما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل ولا
مما يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك
انا زاهد متق ان شاء الله تع وذهب بعض
المحققين الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق
الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل
للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل
المنجي المشار اليه بقوله تع اولئك هم المؤمنون حقا

لهم مغفرة واجر عظيم انما هو في مشية الله
تع ولما نقل عن بعض الاشاعرة انه يصح
ان يقال انا مؤمن ان شاء الله بناء على ان
العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة
بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على
الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان
والكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله وان
طول عمره على التصديق والطاعة على ما اشير
اليه بقوله تع في حق ابليس عليه اللعنة وكان
من الكافرين وبقوله عم السعيد من سعد في بطن
امه والشقي من شقي في بطن امه اشار الى ابطال

ذلك بقوله السعيد قد يشقى بان يرتد الكفر بعد الايمان
نعوذ بالله والشقي قد يسعد بان يؤمن بعد الكفر
والتغير يكون على السعادة دون الاسعاد و
الاشقاء وهما من صفات الله لما ان الاسعاد تكوين
السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة ولا تغير
على الله تعالى لا على صفاته لما مر من ان القديم لا يكون
محلا للحوادث والحق انه لا خلاف في المعنى لانه
ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى
فهو حاصل في الحال وان اريد ما يترتب عليه
النجاة والثمرات فهو في مشية الله تعالى لا قطع
بحصوله في الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول ومن

ومن فوض الى المشية اراد الثاني وفي ارسال
الرسل جمع رسول من الرسالة وهو سفارة العبد
بين الله تعالى وبين ذوي الالباب من خليقته
ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح
الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبي
في صدر الكتاب حكمة اي مصلحة وعاقبة حميدة و
في هذا اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب
على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه
من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السمنية
والبراهمة ولا بممكن يستوي طرفاه كما ذهب اليه
بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال

وفايدة وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبت
رسالته فقال وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر
الى البشر مبشرين لاهل الايمان والطاعة
بالجنة والثواب ومنذرين لاهل الكفر والعصيان
بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل
اليه وان كان فبانظار دقيقة لا تتيسر
الا لواحد بعد واحد ومبينين للناس ما يحتاجون
اليه من امور الدين والدنيا فانه تعالى خلق الجنة
والنار واعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل
احوالهما وطريق الوصول الى الاول والاحتراز
عن الثاني مما لا يستقل العقل به وكذا خلق الاجسام النافعة

والضارة ولم يجعل للعقول والحواس
الاستقلال بمعرفتها وكذا جعل القضايا منها
ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه و
منها ما هي واجبات او ممتنعات لا يظهر للعقل
الا بعد نظر دايم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان
به لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله ورحمته
ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله تعالى وما
ارسلناك الا رحمة للعالمين وايدهم اى الانبياء
بالمعجزات الناقضات للعادات جمع معجزة
وهي امر يظهر بخلاف العادة على يدي مدعي النبوة
عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان

وهي مثل اعداد الركعات ومقادير
الزكاة وكالبيع والشراء والصوم و
الحج والنكاح والطلاق واباحة ذبح الحيوان
وكيفية الذبح وغير ذلك من الممكنات
الشرايع فانه لا وقوف للعقل على هذه الا
شياء فى شىء من الجانبين

بمثله وذلك لانه لولا التأكيد بالمعجزة لما وجب
قبول قوله عم ولما بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم
بصدقه بطريق جري العادة بان الله يخلق
العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان
عدم خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك اذا ادعى
احد بمحضر من جماعة اني رسول هذا الملك اليهم
ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك
وقم من مكانك ثلث مرات ففعل فيحصل
للجماعة علم ضروري بصدقه في مقالته وان كان
الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز

التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا
بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع امكانه في نفسه
وكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة
لانها احد طرق العلم القطعي كالحس ولا يقدح
في ذلك العلم امكان كون المعجزة من غير الله تعالى
او كونها لا لغرض التصديق او كونها لتصديق
الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح في
العلم الضروري الحسي بحرارة النار امكان عدم
الحرارة للنار بمعنى انه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال
واول الانبياء عليهم السلام آدم واخرهم محمد عليه
السلام اما نبوة آدم عم فبالكتاب الدال على انه قد امر

وتبين مع القطع بانه لم يكن في زمنه نبي آخر فهو بالوحي

لا غير وكذا السنة والاجماع فانكار نبوته على ما

نقل عن البعض يكون كفرا واما نبوة محمد عم فلانه

ادعى النبوة واظهر المعجزة اما دعوى النبوة فقد

علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما

انه اظهر كلام الله تع وتحدى به البلغاء مع كمال

بلاغتهم فعجزوا عن معارضة باقصر سورة منه مع

تهالكهم على ذلك حتى خاطروا بمهجهم واعرضوا عن

المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم

ينقل عن احد منهم مع توفر الدواعي الاتيان

بشيء مما يدانيه فدل ذلك قطعا على انه من عند الله

القوية ويعلم به صدق دعوى النبي عم علما عاديا لا يقدح

فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شان سائر

العلوم العادية وثانيهما انه نقل عنه من الامور

الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه اعني

ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها

احادا كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم فان

كلا منهما ثبت بالتواتر وان كانت تفاصيلها

احادا وهي مذكورة في كتب السير وقد يستدل

ارباب البصائر على نبوته بوجهين احدهما

ما تواتر من احواله قبل النبوة وحال الدعوة

وبعد تمامها واخلاقه العظيمة واحكامه الحكمية

واقدام حيث تحجم الابطال ووثوقه بعصمة
الله تعالى في جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال
بحيث لم تجد اعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم
على الطعن فيه مطعنا والى القدح فيه سبيلا فان العقل
يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانبياء و
ان يجمع الله تعالى هذه الكمالات في حق من يعلم انه يفتري
عليه ثم يمهله ثلثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر
الاديان وينصره على اعدائه ويحيي اثاره بعد موته
الى يوم القيمة وثانيها انه ادعى ذلك الامر العظيم
بين اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين
لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع واتم مكارم

مكارم الاخلاق واكمل كثيرا من الناس في الفضائل
العلمية والعملية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح و
اظهر الله تعالى دينه على الدين كله كما وعده ولا
معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت
نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل
عليه على انه خاتم النبيين وانه مبعوث الى
كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت انه
اخر الانبياء وان نبوته لا تختص بالعرب
كما زعم بعض النصارى فان قيل قد ورد
في الحديث نزول عيسى عم بعده قلنا نعم
لكنه يتابع محمدا عم لان شريعته قد نسخت

فلا يكون اليه وحي وينفذ احكام بل يكون خليفة
رسول الله عم الاصح انه يصلي بالناس ويؤمهم
ويقتدي به المهدي لانه افضل فامامته اولى
وقد روي بيان عددهم في بعض الاحاديث على
ما روي ان النبي عم سئل عن عدد الانبياء فقال
مائة الف واربعة وعشرون الفا وفي
رواية مائتا الف واربعة وعشرون الفا
والاولى ان لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال
الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص
عليك ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم
من ليس منهم ان ذكر عدد اكثر من عددهم ويخرج

ويخرج منهم من هو فيهم ان ذكر عدد اقل من
عددهم يعني ان خبر الواحد على تقدير اشتماله
على جميع الشرائط المذكورة في اصول الفقه لا يفيد
الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات
خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان
القول بموجبه مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب
وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي عم ويحتمل
مخالفة الواقع وهو عد النبي عم من غير الانبياء
من الانبياء بناء على ان اسم العدد اسم خاص في
مدلوله لا يحتمل الزيادة ولا النقصان وكلهم
كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى لان هذا معنى

النبوة والرسالة صادقين ناصحين لئلا يبطل
فايدة البعثة والرسالة وفى هذا اشارة الى ان
الانبياء عليهم السلام معصومون عن الكذب
خصوصا فيما يتعلق بامر الشرايع وتبليغ الاحكام
وارشاد الامة اما عمدا فبالاجماع واما سهوا
فعند الاكثرين وفى عصمتهم عن ساير الذنوب تفصيل
وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحى وبعده بالا
جماع وكذا عن تعمد الكباير عند الجمهور خلافا للحشوية
وانما الخلاف فى ان امتناعه بدليل السمع او العقل
واما سهوا فجوزه الاكثرون واما الصغاير فيجوز
عمدا عند الجمهور خلافا للجبائى واتباعه ويجوز سهوا

بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة
والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا
عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحى واما قبله فلا دليل
على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى الكباير
على امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم
فيفوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب
النفرة كعهر الامهات والفجور والصغاير
الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة
والكبيرة قبل الوحى وبعده لكنهم جوزوا اظهار
الكفر تقية واذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء
عليهم السلام مما يشعر بكذب او معصية فما كان

منقولاً بطريق الآحاد فمردود وما كان منقولاً
بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول
على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك
في الكتب المبسوطة وافضل الانبياء محمد عم لقوله
تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس الآية ولا شك ان خيرية
الامة بحسب كمالهم في الدين فذلك تابع لكمال نبيهم الذي
يتبعونه والاستدلال بقوله عم انا سيد ولد آدم
ولا فخر ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من آدم
بل من اولاده والملائكة عباد الله العاملون
بامره على ما دل عليه قوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم
بامره يعملون لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون

لا يستحسرون ولا يوصفون بذكورة ولا بانوثة اذا
لم يرد بذلك نقل الاحاد ولا دل عليه عقل وما زعم
عبدة الاصنام من انهم بنات الله محال باطل
وافراط في شأنهم كما ان قول اليهود ان الواحد
فالواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله تعالى بالمسخ
تفريط وتقصير في حالهم فان قيل اليس قد كفر ابليس و
قد كان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم قلنا
لا بل كان من الجن ففسق عن امر ربه لكنه لما كان
في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة
وكان جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم صح استثناؤه
منهم تغليبا واما هاروت وماروت فالاصح انهما ملكان

لم يصدر عنها كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو على
وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو
وكانا يعظان الناس ويعلمان السحر ويقولان
انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر بل في
اعتقاده والعمل به ولله تعالى كتب انزلها على
انبيائه وبين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده
وكلها كلام الله تعالى وهو واحد وانما التعدد والتفاوت
في النظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار كان
الافضل هو القرآن ثم التوراة والانجيل والزبور
كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار
القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما

كما ورد في الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته
افضل لما انه انفع او ذكر الله فيه اكثر ثم الكتب قد نسخت
بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها والمعراج
لرسول الله صلعم في اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى
ما شاء الله تعالى من العلى حق اي ثابت بالخبر المشهور
حتى ان منكره مبتدع وانكاره وادعاء استحالته
انما يبتنى على اصول الفلاسفة والا فالخرق والالتئام
على السموات جائز والاجسام متماثلة يصح على كل ما
يصح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها
فقوله في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان
المعراج كان في المنام على ما روي عن معاوية انه سئل

من المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وروى عن
عايشة انها قالت ما فقد جسد رسول الله صلى الله
عم ليلة المعراج وقد قال الله تع وما جعلنا الرؤيا
التي اريناك الا فتنة للناس واجيب بان المراد الرؤيا
بالعين والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع
روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعا وقوله
بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح
فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح ليس
مما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية
الانكار بل كثير من المؤمنين قد ارتدوا بسبب
ذلك وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم

زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الى بيت
المقدس على ما نطق به الكتاب وقوله ثم الى ما شاء الله
اشارة الى اختلاف اقوال السلف رحمهم الله فقيل الى
الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل
الى طرف العالم فالاسراء وهو من المسجد الحرام الى
بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب والمعراج
من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة
او العرش او غير ذلك آحاد ثم الصحيح انه عم انما
رأى ربه بفؤاده لا بعينه وكرامات الاولياء حق و
والولي هو العارف بالله وصفاته حسب ما يمكن المواظب
على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في

١٢٨

في اللذات والشهوات وكرامة ظهور الغير خارق
للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون
مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما
يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل
على حقية الكرامة ما تواتر من كثير من الصحابة ومن
بعدهم رضي الله عنهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر
المشترك وان كانت التفاصيل احادا وايضا الكتاب
ناطق بظهورها في مريم وفي صاحب سليمان عم وبعد
ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم اورد
كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها
المستبعدة جدا فقال فيظهر الكرامة على طريق نقض

العادة

نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في
المدة القليلة كاتيان صاحب سليمان عم وهو آصف
بن برخيا على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد
الطرف مع بعد المسافة وظهور الطعام والشراب
واللباس عند الحاجة كما في حق مريم فانه كلما دخل عليها
زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك
هذا قالت هو من عند الله والمشي على الماء كما نقل
عن كثير من الاولياء وفي الهواء كما نقل عن جعفر بن
ابي طالب ولقمان السرخسي وغيرهما وكلام
الجماد والعجماء اما كلام الجماد فما روي انه كان بين
يدي سلمان وابي الدرداء قصعة فسبحت

وسبحا شيئا هو اما كلام العجماء فتكلم الكلب
لاصحاب الكهف وكما روى ان النبي عم قال بينما
رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذا التفت البقرة
اليه وقالت اني لم اخلق لهذا وانما خلقت
للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تتكلم
فقال النبي عم امنت بهذا او غير ذلك من الاشياء
مثل رؤية عمر رضي الله عنه وهو على المنبر بالمدينة
جيشه بنهاوند حتى قال لامير جيشه يا سارية
الجبل الجبل تحذيرا له من وراء الجبل لمكر العدو هناك
وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب
خالد رضي الله عنه السم من غير تضرر به وكجريان النيل بكتاب عمر

النيل بكتاب عمر وامثال هذا اكثر من ان تحصى
ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء
بانه لو جاز ظهور خوارق العادة من الاولياء
لاشتبه بالمعجزة فلم يتميز النبي من غير النبي اشار
الى الجواب بقوله ويكون ذلك اي ظهور خوارق
العادات من الولي الذي هو من احاد الامة معجزة
للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته
لانه يظهر بها ان بتلك الكرامة انه ولي ولن يكون
وليا الا وان يكون محقا في ديانته وديانته الاقرار
بالقلب واللسان برسالة رسوله في اوامره ونواهيه
حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة

لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان الامر الخارق
للعادة فهو بالنسبة الى النبي عم معجزة سواء ظهر
من قبل احاد امته وبالنسبة الى الولي كرامة لخلوه
عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبي عم لا بد
من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادة
ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولي والافضل
البشر بعد نبينا والاحسن ان يقال بعد الانبياء لكنه اراد
البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك لا بد
من تخصيص عيسى عم اذ لو اريد بكل بشر يوجد بعد
نبينا انتقض بعيسى عم ولو اريد بكل بشر يولد
بعده لم يفد التفضيل على الصحابة رضي الله عنهم ولو

ولو اريد بكل بشر موجود على وجه الارض
لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو
اريد بكل بشر يوجد على وجه الارض في الجملة
انتقض بعيسى عم ابو بكر الصديق الذي
صدق النبي عم في النبوة من غير تلعثم و
في المعراج بلا تردد ثم عمر الفاروق الذي فرق
بين الحق والباطل في القضايا والخصومات
ثم عثمان ذو النورين لان النبي عم زوجه
رقية زوجه ام كلثوم ولما ماتت قال عم
لو كان عندي ثالثة لزوجتكها ثم علي المرتضى
من عباد الله ومن خلص اصحاب رسول الله

صلوا على هذا وجدنا السلف والظاهر انه لو لم
يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك واما نحن فقد
وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه
المسئلة مما يتعلق به شئ من الاعمال او يكون
التوقف فيه مخلا بشئ من الواجبات وكان السلف
كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على علي رضي الله عنه
حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل
الشيخين ومحبة الختنين والانصاف انه
ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة
وان اريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل
فلا وخلافتهم اى نيابتهم عن رسول الله صلعم في اقامة

اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع
على هذا الترتيب ايضا يعني ان الخلافة بعد رسول
الله عم لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضي الله
عنهم وذلك لان الصحابة رضي الله عنهم قد اجتمعوا
يوم توفي رسول الله صلعم في سقيفة بني ساعدة
واستقر رأيهم بعد المنازعة والمشاورة
على خلافة ابي بكر رضي الله عنه فاجمعوا على ذلك
وبايعه علي رضي الله عنه على رؤس الاشهاد
بعد توقف كان منه ولو لم يكن الخلافة حقا له
لما اتفق عليه الصحابة ولنازعه علي رضي الله عنه
كما نازع معاوية ولاحتج عليهم لو كان في حقه

نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور في حق اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم الاتفاق على الباطل وترك
العمل بالنص الوارد ثم ان ابا بكر رضي الله عنه لما
ايس من حيوته دعا عثمان رضي الله عنه واملى
عليه كتاب عهده لعمر رضي الله عنه فلما كتب ختم
الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا
لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي رضي الله
عنه فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر فوقع
الاتفاق على خلافته ثم استشهد عمر رضي الله عنه وترك
الخلافة شورى بين ستة عثمان وعلي وعبد الرحمن
بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص رضي الله

عنهم ثم فوض الامر خمستهم الى عبد الرحمن بن عوف
ورضوا بحكمه فاختار عثمان رضي الله عنه وبايعه بمحضر
من الصحابة فبايعوه وانقادوا لاوامره وصلوا
معه الجمع والاعياد وكان اجماعا ثم استشهد وترك
الامر مهملا فاجتمع كبار المهاجرين والانصار على علي
رضي الله عنه والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه
لما كان افضل اهل عصره واولاهم بالخلافة وما وقع
من المخالفات والمحاربات لم يكن عن نزاع في خلافته
بل عن خطاء في الاجتهاد وما وقع من الاختلافات
بين الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة
وادعاء كل من الفريقين النص في باب الامامة وايراد

الأسولة والاجوبة من الجانبين مذكور في المطولات

والخلافة ثلثون سنة ثم بعدها ملك وامارة لقوله
عم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا
وقد استشهد علي رضي الله عنه على راس ثلثين سنة
وفات رسول عم فمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء
بل ملوكا وامراء وهذا مشكل لان اهل الحل والعقد من
الامة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية
وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلا ولعل المراد
ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة
وميل عن المتابعة تكون ثلثين سنة وبعدها قد تكون
وقد لا تكون ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب وانما

الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى او على الخلق بدليل
عقلي او سمعي والمذهب انه يجب على الخلق سمعا
لقوله عم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة
جاهلية ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات
بعد وفات رسول الله عم نصب الامام حتى قدموه
على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من
الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما اشار اليه
بقوله **والمسلمون** لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ
احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز
جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة
وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات

الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق
وتزويج الصغار والصغائر الذين لا اولياء لهم وقسمة
الغنائم ونحو ذلك من الامور التي لا يتولاها آحاد الامة
فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية ومن اين
يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لانه يؤدي الى منازعات
ومخاصمات مفضية الى اختلال امر الدين والدنيا كما
يشاهد في زماننا هذا فان قيل فليكتف بذي شوكة له
الرياسة العامة اماما كان او غير امام فان انتظام
الامر يحصل بذلك كما في عهد الاتراك قلنا نعم يحصل بعض
النظام في امر الدنيا ولكن يختل امر الدين وهو المقصود
الاهم والعمدة العظمى فان قيل فعلى ما ذكر من ان مدة

مدة الخلافة يكون ثلاثون سنة يكون الزمان بعد
الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فيعصي الامة
كلهم ويكون ميتتهم ميتة جاهلية قلنا قد سبق
ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل دور
الخلافة ينقضي دون دور الامامة بناء على ان
الامام اعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم
بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم ولهذا
يقولون بخلافة الائمة الثلثة دون امامتهم واما
بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل ثم ينبغي
ان يكون الامام ظاهرا ليرجع اليه فيقوم بالمصالح
ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا مختفيا

من اعين الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة
من الاستيلاء ولا منتظرا خروجه عند صلاح الزمان
والانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال نظام
اهل الظلم والعناد كما زعمت الشيعة خصوصا
الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله عم
علي رضي الله عنه ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين
ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه
جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي
الرضى ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه
الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر
المهدي وقد اختفى خوفا من اعدائه وسيظهر فيملأ

قوله من الاعداء تقديره خوفا من الاستيلاء للظلمة لانهم يقولون منتظر خروجه عند صلاح الزمان

فيملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا و
ظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد ايامه كعيسى
والخضر عليهما السلام وغيرهما وانت خبير بان اختفاء
الامام وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة
من وجود الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء
بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب اخفاء
دعوى الامامة كما في حق ابائه الذين كانوا ظاهرين على
الناس ولا يدعون الامامة وايضا فعند فساد الزمان
واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس
الى الامام اشد وانقيادهم له اسهل و يكون
من قريش لا يجوز من غيرهم ولا يختص ببني هاشم واولاد

ان بعد الشرط كون الامام من قريش لا يختص ان يكون من بني هاشم واولاد علي وقريش

علي رضي الله عنه يعني يشترط ان يكون الامام قرشيا
لقوله عم الائمة من قريش وهذا وان كان خبر واحد
لكن لما رواه ابو بكر رضي الله عنه محتجا به على الانصار
لم ينكره احد فصار مجمعا عليه لم يخالف فيه الا الخوارج
وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشميا او علويا
لما ثبت بالدليل من خلافة ابي بكر الصديق وعمر و
عثمان رضي الله عنهم مع انهم لم يكونوا من بني هاشم
وكانوا من قريش فان قريشا اسم لاولاد النضر بن
كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول
الله صلى الله عليه وسلم فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم
بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي

سئل ابو حنيفة عن الطوائف المختلفة فقال هم احسن الناس [illegible]

لؤي بن غالب بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة
بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن
عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان العباس
وابا طالب ابنا عبد المطلب وابو بكر قرشي لانه ابن ابي
قحافة بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن لؤي وكذا عمر
لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن
رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن
كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن ابي العاص
بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف ولا يشترط في الا
مام ان يكون معصوما لما مر من الدليل على
امامة ابي بكر رضي الله عنه مع عدم القطع بعصمته [illegible]

الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما فى عدم الاشتراط
فيكفى عدم دليل الاشتراط احتج المخالف بقوله تع
لا ينال عهدى الظالمين وغير المعصوم ظالم
فلا يناله عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم
من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم
التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون
ظالما وحقيقة العصمة أن لا يخلق الله فى العبد الذنب
مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هى
لطف من الله تع يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر
مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء ولهذا قال الشيخ
ابو منصور رض العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر

فساد قول من قال انها خاصية فى نفس الشخص
او فى بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف
ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب
ولما كان مثابا عليه لا ان يكون افضل من اهل
زمانه لان المساوى فى الفضيلة بل المفضول الاقل
الاقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها
واقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب
المفضول ادفع للشر وابعد عن اثارة الفتنة و
لهذا جعل عمر رض الله عنه الامامة شورى بين ستة
مع القطع بان بعضهم افضل من بعض فان قيل كيف
صح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز

نصب امامين في زمان واحد قلنا غير جائز هو نصب
امامين مستقلين تجب طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم
في ذلك من امتثال احكام متضادة فاما في الشورى
فالكل بمنزلة امام واحد ويشترط ان يكون من اهل الولاية
المطلقة الكاملة اي مسلماً حراً ذكراً عاقلاً بالغاً اذ
ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً والعبد
مشغول بخدمة المولى مستحقر في اعين الناس
والنساء ناقصات عقل ودين والصبي والمجنون
قاصران عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور
سائساً اي مالكاً للتصرف في امور المسلمين بقوة
رايه ورويته ومعونة باسه وشوكته قادراً بعلمه وعدله

١٢٩

وعدالته وشجاعته على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار
الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم اذ الاخلال بهذه
الامور مخل بالغرض من نصب الامام ولا ينعزل الامام
بالفسق اي الخروج عن طاعة الله تعالى والجور اي الظلم
على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور
من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف
كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم
ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة
ابتداء فبقاء اولى وعن الشافعي رحمه الله ان الامام
ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وامير واصل
المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعي رحمه الله

لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابي حنيفة
رحمه الله من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج
ابنته الصغيرة والمسطور في كتب الشافعية ان
القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق
ان في انعزاله ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة
لما له من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن
العلماء الثلثة انه لا يجوز قضاء الفاسق وقال بعض
المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو
عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد على عدالته فلم
يرض بقضائه بدونها وفي فتاوى قاضي خان رحمه الله
اجمعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى

وانه اذا اخذ القاضي القضاء بالرشوة لا يصير
قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه ويجوز الصلوة
خلف كل بر وفاجر لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر
ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة واهل
الاهواء والبدع من غير نكير وما نقل عن بعض السلف
من المنع عن الصلوة خلف المبتدع محمول على الكراهة
اذ لا كلام في كراهة الصلوة خلف الفاسق والمبتدع
هذا اذا لم يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر
واما اذا ادى فلا كلام في عدم جواز الصلوة ثم
المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن مكنهم
جوزوا الصلوة لما ان شرط الامامة عندهم عدم

الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار
والاعمال جميعا ويصلى على كل بر وفاجر اذا مات
على الايمان للاجماع ولقوله عم لا تدعوا الصلوة على
من مات من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل
انما هي من فروع الفقه فلا وجه لايرادها في اصول
الكلام وان اراد ان اعتقاد حقية ذلك واجب
وهذا من الاصول فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ
من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات
والافعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون
اهل الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة حاول
التنبيه على نبذ من المسائل التي يتميز بها اهل السنة من غيرهم

من عقائدهم مما خالف فيه المعتزلة والشيعة او الفلاسفة
او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع والاهواء سواء
كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات
المتعلقة بالعقائد ويكف عن ذكر الصحابة الا بخير لما
ورد من الاحاديث الصحيحة في مناقبهم ووجوب
الكف عن الطعن فيهم لقوله عم لا تسبوا اصحابي
فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا
نصيفه ولقوله عم اكرموا اصحابي فانهم خياركم
الحديث ولقوله عم الله الله في اصحابي الله الله
في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم
فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم

فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك
فيوشك أن يأخذه ثم في مناقب كل من أبي بكر وعمر و
عثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من أكابر
الصحابة رضي الله عنهم أحاديث صحيحة وما وقع
بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل وتأويلات
فسبهم والطعن فيهم إذا كان مما يخالف الأدلة القطعية
فكفر كقذف عائشة رضي الله عنها وإلا فبدعة وفسق
وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء
الصالحين جواز اللعن على معاوية وأضرابه لأن
غاية أمرهم البغي والخروج على الإمام وهو لا يوجب
اللعن وإنما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر

ذكر في الخلاصة وغيره أنه لا ينبغي اللعن على أهل
القبلة وما نقل من لعن النبي عم لبعض من
أهل القبلة فلما أنه يعلم من أحوال الناس ما لا
يعلمه غيره وبعضهم أطلق اللعن عليه لما أنه
كفر حين أمر بقتل الحسين رضي الله عنه واتفقوا
على جواز اللعن على من قتله أو أمر به أو أجازه
ورضي به والحق أن رضى يزيد بقتل الحسين رضي
الله عنه واستبشاره بذلك وإهانة أهل بيت
النبي عم مما تواتر معناه وإن كان تفاصيلها
آحادا فنحن لا نتوقف عليه في شأنه بل في إيمانه
لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعوانه وأشياعه

بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي عم
حيث قال عم ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان
في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في
الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن
ابي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة و
ابو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا نشهد في الجنة
لفاطمة وللحسن والحسين رضي الله عنهم لما ورد في
الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة
وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة و
سائر الصحابة لا نذكرون الا بخير ونرجو لهم اكثر مما
نرجو لغيرهم من المؤمنين ولا نشهد بالجنة او النار

او النار لاحد بعينه بل نشهد بان المؤمنين
من اهل الجنة والكافرين من اهل النار ويرى
المسح على الخفين في الحضر والسفر لانه وان
كان زيادة على الكتاب لكنه بالخبر المشهور
وسئل علي بن ابي طالب رض عن المسح على
الخفين فقال جعل رسول عم ثلثة ايام ولياليها
للمسافر وللمقيم يوما وليلة وروى ابو بكر رض
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال رخص
للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة
اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما وقال الحسن
البصري ادركت سبعين نفرا من الصحابة رضه

يرون المسح على الخفين ولهذا قال ابو حنيفة
رحمه الله ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه دليل مثل ضوء النهار
وقال الكرخي إني اخاف الكفر على من لا يرى المسح
على الخفين لان الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر
وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة
حتى سئل انس بن مالك عن السنة والجماعة فقال ان
تحب الشيخين ولا تطعن في الختنين وتمسح على الخفين
ولا تحرم نبيذ التمر وهو ان ينبذ تمر او زبيب في الماء
فيجعل في اناء من الخزف فيحدث فيه لذع كما في الفقاع فكان
نهى عن ذلك في بدء الاسلام لما كانت الجرار اواني الخمور ثم
نسخ فعدم تحريمه من قواعد اهل السنة والجماعة خلافا

خلافا للروافض وهذا الخلاف فيما اذا اشتد وصار
مسكرا فان القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب
اليه كثير من اهل السنة ولا يبلغ ولي درجة الانبياء
لان الانبياء عليهم السلام معصومون مامونون
عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك
مامورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد
الاتصاف بكمالات الاولياء فما نقل عن بعض
الكرامية في جواز كون الولي افضل من النبي عليه السلام
كفر وضلال نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة
افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي متصف
بالمرتبتين وانه افضل من الولي الذي ليس بنبي

ولا يصل العبد ما دام عاقلا بالغا الى حيث يسقط
عنه الامر والنهي لعموم الخطابات الواردة في التكاليف
واجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض المباحيين
الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفى قلبه واختار
الايمان على الكفر من غير نفاق سقط عنه الامر والنهي
ولا يدخله الله النار بارتكاب الكبائر وبعضهم
الى انه يسقط عنه العبادات الظاهرة وتكون
عبادته التفكر وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس
في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصا حبيب الله تعالى
مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل واما قوله عم
اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب فمعناه انه

عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها والنصوص
من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها ما لم يصرف عنها
دليل قطعي كما في الآيات التي تشعر ظواهرها بالجهة والجسمية
ونحو ذلك لا يقال هذه ليست من النص بل من
المتشابه لانا نقول المراد من النص ههنا ليس
ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم اقسام
النظم على ما هو المتعارف والعدول عنها اي عن
الظواهر الى معان يدعيها اهل الباطن وهم الملاحدة
الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص
ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها
الا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية

الحاد اي ميل وعدول من الاسلام واتصاف والنقصان
يكفر لكونه تكذيبا للنبي عم فيما علم مجيئه به بالضرورة
واما ما يذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص
على ظواهرها ومع ذلك ففيها اشارة خفية الى
دقايق تنكشف على ارباب السلوك يمكن التطبيق بينها
وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض
العرفان ورد النصوص بان ينكر الاحكام التي دلت
عليها نصوص قطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجسام
مثلا كفر لكونه تكذيبا صريحا لله تع ورسوله عم
فمن قذف عايشة رضي الله عنها بالزنا كفر واستحلال
المعصية صغيرة كانت او كبيرة كفر اذا ثبت كونها

معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق و
الاستهانة بها كفر والاستهزاء بالشريعة كفر لان
ذلك من امارات التكذيب وعلى هذه الاصول يتفرع
ما ذكر في الفتاوى والواقعات من انه اذا
اعتقد الحرام حلالا فان كانت حرمته لعينه و
قد ثبت بدليل قطعي يكفر والا فلا بان يكون
حرمته لغيره او ثبت بدليل ظني وبعضهم لم
لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره وقال من
استحل حراما وقد علم في دين النبي عم تحريمه كنكاح
ذوي المحارم او شرب الخمر او اكل ميتة او دم او
لحم خنزير من غير ضرورة فكافر وفعله هذه الاشياء

بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ
الى السكر كفر اما لو قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة
او بحكم الجهل لا يكفر ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراما او لا يكون
صوم رمضان فرضا لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا
تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه
يكفر لان حرمة هذه ثابتة في جميع الاديان
موافقة للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد
ان يحكم الله بما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه
وذكر الامام السرخسي رحه في كتاب الحيض
انه لو استحل وطء امرأته الحائض يكفر وفي النوادر
عن محمد لا يكفر على الاصح ومن وصف الله بما لا يليق

به او سخر باسم من اسمائه او بامر من اوا
مره او انكر وعده او وعيده يكفر وكذا لو تمنى
ان لا يكون نبي من الانبياء على قصد استخفاف
او عداوة وكذا لو ضحك على وجه الرضا لمن تكلم
بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة
يسألونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالوسائد
يكفرون جميعا وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله تعالى
او عزم على ان يأمره يكفر وكذا لو افتى لامرأة
بالكفر لتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب
الخمر او الزنا بسم الله وكذا اذا صلى بغير القبلة
او بغير طهارة متعمدا يكفر وان وافق ذلك

الكعبة وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافا لا
اعتقادا الى غير ذلك من الفروع واليأس من الله تعالى
كفر لانه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرو ن
والامن من الله كفر اذ لا يأمن من مكر الله الا القوم
الخاسرون فان قيل يلزم بان العاصى يكون فى
النار يائس من الله تعالى وبان المطيع يكون فى الجنة
امن من الله تعالى فيكون المعتزلى كافرا مطيعا كان
او عاصيا لانه اما آمن او يائس ومن قواعد
اهل السنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة قلنا
هذا ليس بيائس ولا آمن لانه على تقدير العصيان
لا ييأس ان يوفقه الله للتوبة والعمل الصالح

الصالح او على تقدير الطاعات لا يأمن ان يخذله
الله فيكتسب المعاصى وبهذا يظهر الجواب عما قيل
ان المعتزلى اذا ارتكب كبيرة يلزم ان يصير كافرا
لليأس من رحمة الله تعالى ولاعتقاده انه ليس بمؤمن
وذلك لانا لا نسلم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم
اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع
التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الا
عمال يوجب الكفر هذا والجمع بين قولهم لا يكفر احد
من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن
او استحالة الرؤية او سب الشيخين او لعنهما
وامثال ذلك مشكل وتصديق الكاهن بما يخبره عن

عن الغيب كفر لقوله عم من اتى كاهنا فصدقه بما
يقول فقد كفر بما انزل الله تع على محمد عم والكاهن هو
الذى يخبر عن الكواين فى مستقبل الزمان ويدعى معرفة
الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان فى العرب كهنة
يدعون معرفة الامور فمنهم من كان يزعم ان له
رئيا من الجن وتابعة تلقى اليه الاخبار ومنهم من كان
يدعى انه يستدرك الامور بفهم اعطيه والمنجم اذا ادعى
العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة
العلم بالغيب امر تفرد به الله سبحانه ولا سبيل اليه
للعباد الا باعلام منه والهام بطريق المعجزة او
الكرامة او ارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن

يمكن ذلك فيه ولهذا ذكر فى الفتاوى ان قول القائل
عند رؤية هالة القمر يكون مطر امدعيا علم الغيب
لا بعلامة كفر والمعدوم ليس بشئ ان اريد بالشئ
الثابت المحقق على ما ذهب اليه المحققون من ان
الشيئية تساوى الوجود والثبوت والعدم
يرادف النفى فهذا حكم ضرورى لم ينازع فيه الا المعتزلة
القائلون بان المعدوم الممكن ثابت فى الخارج وان
اريد ان المعدوم لا يسمى شيئا فهو بحث لغوى
مبنى على تفسير الشئ بانه الموجود او المعدوم
او ما يصح ان يعلم او يخبر عنه فالمرجع الى النقل
وتتبع موارد الاستعمال وفى دعاء الاحياء

للاموات وصدقتهم ان صدقة الاحياء عنهم
عن الاموات تنفع لهم ان للاموات خلافا للمعتزلة
تمسكا بان القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة
بما كسبت والمرء مجزي بعمله لا بعمل غيره ولنا
ما ورد في الاحاديث الصحاح من الدعاء للاموات
خصوصا في صلوة الجنازة وقد توارثه السلف فلو لم يكن
للاموات نفع فيه لما كان له معنى وقال عم ما من ميت
من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له
وعن سعد بن عبادة انه قال يا رسول الله ان ام
سعد ماتت فاي الصدقة افضل قال عم الماء
قال فحفر بئرا وقال هذه لام سعد وقال عم الدعاء

الدعاء يرد البلايا والصدقة تطفي غضب الرب
وقال عم ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان
الله تع يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين
يوما والاحاديث والآثار في هذا الباب اكثر
من ان تحصى والله تع يجيب الدعوات ويقضي الحاجات
لقوله تع ادعوني استجب لكم ولقوله عم يستجاب
للعبد ما لم يدع باثم او قطيعة رحم ما لم يستعجل
ولقوله ان ربكم حيي كريم يستحيي من عبده اذا رفع
يديه اليه ان يردهما صفرا واعلم ان العمدة في ذلك
صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب
لقوله عم ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة و

ولعلموا ان الله لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه
واختلف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب
دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله تع وما دعاء الكافرين
الا في ضلال ولانه لا يدعو الله تع لانه لا يعرف لانه
وان اقر به فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض
اقراره وما روي في الحديث من ان دعوة المظلوم
وان كان كافرا يستجاب فمحمول على كفران النعمة
وجوزه بعضهم لقوله تع حكاية عن ابليس رب
انظرني فقال الله سبحانه تعالى انك من المنظرين هذه
اجابة واليه ذهب ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسي
وقال صدر الشهيد وبه يفتى وما اخبر النبي عم

النبي عم من اشراط الساعة اي علاماتها من
خروج الدجال ودابة الارض ويأجوج ومأ
جوج ونزول عيسى عم من السماء و
طلوع الشمس من مغربها فهو حق لانها امور
ممكنة اخبر بها الصادق قال حذيفة بن اسيد
الغفاري اطلع رسول الله صلعم ونحن نتذاكر
فقال ما تذاكرون قالوا نذكر الساعة قال
انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات
فذكر الدجال والدخان والدابة وطلوع الشمس
من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج
ومأجوج وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف

بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد
الناس الى محشرهم والاحاديث الصحاح في هذه
الاشراط كثيرة جدا وقد روي احاديث واثار في
تفاصيلها وكيفياتها من كتب التفسير والتواريخ
والمجتهد في العقليات والشرعيات الاصلية
والفرعية قد يخطئ وقد يصيب وذهب بعض الاشاعرة
والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية
التي لا قاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف
مبني على اختلافهم في ان لله تعالى في كل حادثة حكما
معينا ام حكمه في المسائل الاجتهادية ما ادى اليه
رأي المجتهد وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية

الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين
قبل اجتهاد المجتهد او يكون وح اما ان لا يكون
من الله تعالى عليه دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي
او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة والمختار ان
الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد
اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه
وخفائه فلذلك كان المخطئ معذورا بل مأجورا
فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطئ ليس بآثم و
انما الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر
الى الدليل والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشايخ
وهو مختار الشيخ ابي منصور او انتهاء فقط

الا بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب في الدليل حيث اقامه على جهة مجتمعا بشرايطه واركانه فاتى بما كلف به من الاعتبار وليس عليه في الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطئ بوجوه الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتيا ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة لان كلا منهما قد اصاب الحكم وفهمه والثاني الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء بحيث صارت متواترة المعنى قال ان اصبت فلك عشر حسنات

حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا وعن ابن مسعود ان اصبت فمن الله والا فمني او من الشيطان وقد اشتهر تخطئة الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهادات الثالث ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة والصحة والفساد

والوجوب وعدمه وتمام تحقيق هذه الادلة و
والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح فى شرح التنقيح ورسل البشر
افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل
من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة
اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع
بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر على رسل
الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه
الاول ان الله تع امر الملائكة بالسجود لآدم
عم على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تع حكاية
ارايتك هذا الذى كرمت على وانا خير منه خلقتنى

خلقتنى من النار وخلقته من طين ومقتضى
الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس
الثانى ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله
تع وعلم آدم الاسماء كلها الآية ان القصد منه
الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة
علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث
قوله تع ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم
وآل عمران على العالمين والملائكة من جملة العالم
وقد خص من ذلك بالاجماع عدم تفضيل عامة
البشر على رسل الملائكة فبقى معمولا به
فيما عداه ذكر لا اختلاف فى ان هذه المسئلة

ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية الراجح
ان الانسان يحصل الفضائل والكمالات
العلمية مع وجود العوائق والموانع
من الشهوات والغضب وسنوح الحاجات
الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات
ولا شك ان العبادة وكسب الكمال مع الشواغل
والصوارف اشق وادخل في الاخلاص
فيكون افضل فذهب المعتزلة والفلاسفة
وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا
بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجردة
كاملة بالفعل منزهة عن مبادئ الشرور والا

والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات
الهيولى والصورة قوية على الافعال العجيبة
عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط
والجواب مبني على اصول الفلسفية
دون الاسلامية الثاني ان الانبياء مع
كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون
منهم بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى
وقوله نزل به الروح الامين ولا شك
ان المعلم افضل من المتعلم والجواب
ان التعليم من الله والملائكة انما هم
المبلغون الثالث انه قد اطرد في الكتاب

لقوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله

والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء
وما ذلك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة
والجواب ان ذلك لتقدمهم في الوجود
او لان وجودهم اخفى فالايمان بهم اقوى
وبالتقديم اولى الرابع قوله تع لن يستنكف
المسيح ان يكون عبد الله ولا الملائكة
المقربون فان اهل اللسان يفهمون
من ذلك افضلية الملائكة من عيسى عليه السلام
القياس في مثله الترقي من الادنى الى الاعلى
يقال لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا
السلطان لا يقال السلطان ولا الوزير

ثم لا قائل بالفصل بين عيسى وغيره من الانبياء
والجواب ان النصارى استعظموا المسيح
بحيث يرتفع من ان يكون عبدا من عبا
د الله بل ينبغي ان يكون ابنا له لانه مجرد
لا اب له وقال الله تع يبرئ الاكمه والا
برص ويحيي الموتى بخلاف ساير عبا
د الله تعالى من بني آدم فرد عليهم بانه
لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو
اعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين
لا اب لهم ولا ام لهم ويقدرون باذن الله تع
على افعال اقوى واعجب من ابراء الاكمه والابرص

واحياء الموتى والترقي والتعلوا انما هو في

امر التجرد واظهار الاثار القوية لا في مطلق

الشرف والكمال فلا دلالة

على افضلية

الملائكة

تمت

تمت الكتاب بعون الله الملك الوهاب

قد وقع الفراغ من تحرير هذه النسخة الشريفة المباركة

المسماة بشرح العقايد في وقت

الضحى في يوم الجمعة من اواخر

الشعبان الشريفة على يد العبد الضعيف

المذنب المحتاج الى رحمة ربه اللطيف

محمد بن سيدى بن طراق غفر الله له

ولوالديه ولجميع المؤمنين والمؤمنات

تاريخ سنة سبع وخمسين وتسعمائة

٩٥٧

Süleymaniye U. Kütüphanesi
Kısmı: Fatih
Yazma
Eski Kayıt No: 3066

والاشجار النابتة من الارض مثمرة كانت او غير مثمرة تابعة
للارض ان يكون تلك الاشجار لصاحب الارض واما لو اصلها
بقال بالتركى اشلمه يكون ملكا للمصلح لكن ربع ثمرها لصاحب
الارض اجرة لارضها ولو كان موروثا يقسم الباقى من الربع
بين الورثة بقدر سهامهم كذا فهو من قاضى خان

رسول الله عم زوج فاطمة لعلى
كان مهره سفاعة لامراه محمد
عم وكان وليهن فى الجنة على

وذهب اصحاب الراى الى ان
الملك اذا لم يكن معها فلا ضمان
عليه فيما تلفت بماشيته ليلا كان
او نهارا معالم التنزيل